

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ**  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего  
образования  
«Ивановский государственный университет»

**На правах рукописи**

**Бабина Александра Аркадьевна**

**МОДЕЛЬ СВЯТОСТИ В ГАЛЬСКОЙ АГИОГРАФИИ IV-V ВВ.**

Специальность 5.6.2 Всеобщая история

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научный руководитель  
д.и.н., доцент  
В.М.Тюленев

Иваново  
2022

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. СОЦИАЛЬНО-АДМИНИСТРАТИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО-ЕПИСКОПА В ЖИТИЯХ ГАЛЛИИ IV-V ВВ. ....	52
1.1. Оборона города .....	55
1.2. Строительство церквей и монастырей.....	68
1.3. Выкуп пленных .....	78
1.4. Посольства .....	84
1.5. Взаимодействие с властью.....	97
ГЛАВА 2. ПАСТЫРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО-ЕПИСКОПА В ПОЗДНЕАНТИЧНЫХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ГАЛЛИИ .....	118
2.1. Аскетизм .....	121
2.2. Социально-карикативная деятельность.....	142
2.3. Борьба с язычеством.....	149
2.4. Проповедь.....	156
ГЛАВА 3. ЧУДОТВОРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ГАЛЛЬСКОЙ АГИОГРАФИИ.....	171
3.1. Телесные чудеса.....	174
3.2. Чудеса подчинения природы .....	192
3.3. Чудеса-пророчества и чудеса-видения .....	199
3.4. Чудеса обыденной жизни как отражение реалий повседневной жизни.....	206
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	218
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	224

## ВВЕДЕНИЕ

Мировоззрение людей поздней античности во многом формировалось под влиянием христианской религии и складывающегося в этот период культа святых. Святость, которая понималась как преображение человека и очищение его от греха под действием божественной благодати, являлась одним из ключевых понятий христианства. В качестве основы для восстановления некогда утраченной безгреховной природы выступало Боговоплощение Христа, которым через «обожение» человеческой сущности был открыт путь к Господу для всего человечества. Верующие через подражание Христу становились сопричастными его благодати и обретали святость<sup>1</sup>. Будучи важной частью коммуникативного и культурного пространства эпохи поздней античности и раннего средневековья, восприятие святости оказывало воздействие не только на религиозную, но также на социально-политическую сферу общественных отношений.

На протяжении IV-V вв. в Западной Европе одновременно происходит несколько важных процессов, свидетельствовавших о перестройке системы социальных связей и способствовавших трансформации восприятия святости. С одной стороны, очевидных успехов достигает христианизация, растет число христианских общин, во главе которых, как правило, оказываются представители местной аристократии<sup>2</sup>. Интеграция аристократии в церковные структуры привела к появлению прослойки христианского клира, имеющей опыт управления, но привносящей в Церковь аристократические традиции.

С другой стороны, после прекращения гонений отходит в прошлое мученическая смерть за веру как путь «подражания Христу», вместо нее получают распространение аскетические практики<sup>3</sup>. Смирение становится новым способом достижения единения с Богом (*Aug. In Ev. Ioann. XXV. 16*). Монашеское движение, колыбелью которого был Египет, быстро проникает с Востока на Запад. При этом многие монахи возвращались в мир, уже имея репутацию

---

<sup>1</sup>Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., Гнозис. 1994. С. 90.

<sup>2</sup>Mathisen R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in Late Antique Gaul. // *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. 1994. Vol. 6. P. 204-205.

<sup>3</sup>Арнаутова Ю. Е., Герштейн А. Б. Введение. // *Одиссей: Человек в истории*. 2014. №1. С.68-69.

благочестивого подвижника, что делало их отличными кандидатами на епископское служение.

Наконец, развитие позднеантичной Церкви, ее подъем и усиление влияния на большинство сфер общественной жизни, а вместе с тем усложнение церковной организации в IV–V вв. во многом позволило культуре святых занять одно из центральных мест в жизни христианского общества. Важную роль в этом процессе сыграл епископ, который за счет усиления своего статуса в этот период превращается из руководителя отдельной христианской общины в главную действующую силу в административной системе и организации раннехристианской церкви<sup>4</sup>.

Все эти процессы находят отражение в агиографии IV–V вв., что в свою очередь приводит к изменению модели святости. Зачастую епископы, прославившиеся социально-административной (исполнением организационно-управленческих обязанностей в рамках должности) и пасторской (вероучительной и благотворительной) деятельностью, сыскавшие славу аскетов и чудотворцев, становились святыми в латинской агиографии IV–V вв. Образ святого, обладая большой дидактической нагрузкой и являясь примером подражания для паствы, был не только средством понимания ценностей и смыслов, но также представлял собой способ воздействия на социальную этику для носителя культуры той эпохи<sup>5</sup>.

Изучение модели святости позволяет составить представление о престиже епископского института, а также о ценностных установках и идеалах поведения, предлагаемых пастве в качестве образцов. Кроме того, исследование тематических доминант в агиографии, на которые опиралась концепция святости, помогает проанализировать процессы, проходящие в рамках в духовной жизни и социокультурного развития латинского Запада.

---

<sup>4</sup>Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. / Пер. с англ.; под ред. С.В. Месяц. М.: РОССПЭН, 2004. С. 43.

<sup>5</sup>Грегуар Р. Литературные и богословские модели в западной агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб.: Канун, 1999. С.75.

**Актуальность** данной темы обусловлена рядом факторов. В последние десятилетия изучение культов святых и феномена святости в целом стало в европейской и в североамериканской историографии предметом пристального исследования.

Во-первых, это связано с новым взглядом на понимание предмета истории вообще и истории религии в частности, поскольку изучение истории Церкви как института уступило место анализу религиозного мышления и духовных идеалов<sup>6</sup>. Последние исторические исследования смещают ориентацию на изучение мира человека во всем его многообразии. В первую очередь историков интересуют особенности средневекового сознания, лежащие в основе веры в чудо<sup>7</sup>; формы средневековой религиозности, которые она принимала благодаря этой вере<sup>8</sup>; социокультурные особенности эпохи, которые связаны с закреплением чудес в средневековой литературе<sup>9</sup>.

Во-вторых, на сегодняшний день религиозный фактор считается одним из важнейших в позднеантичном и средневековом обществе<sup>10</sup>. В медиевистике появляется тенденция изучать феномен святости не только в контексте церковной истории, но и в широких рамках истории общества и картины мира средневековых людей<sup>11</sup>, поскольку культ святых не ограничивался религиозным сознанием.

---

<sup>6</sup>Репина Л. П. Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. М., 2004. С. 273.

<sup>7</sup>Brown P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, 2008; Garland R. *Miracles in the Greek and Roman World // The Cambridge Companion to Miracles*. / Ed. G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 75-94; Ward B. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event 1000–1215*. Philadelphia, 1987; Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века // *Одиссей. Человек в истории* - 1995. М., 1995. С. 151-169.

<sup>8</sup>Thomas K. V. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Oxford UP, 1997; Potter D. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*. Oxford, 1990; Pagans and Christian in Late Antiquity: a Sourcebook. / Ed. Lee A.D. London, 2000; Fruchtman D.H. *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom*. Routledge, 2023.

<sup>9</sup>Goodich M. *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. // *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*. Vol. 25. Stuttgart, 1982; Vauchez A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. R., 1988; *The Byzantine Saint* / Ed. Hackel. S. Birmingham, 1981.

<sup>10</sup>Вашева И. Ю. Концепция поздней античности в современной исторической науке. // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*, 2009. № 6 (1). С. 224.

<sup>11</sup>Finucane R. C. *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. L., 1977; Sigal P.-A. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (X le-X IIe siècle)*. P., 1985; *Religions of Late Antiquity in Practice*. / Ed. R. Valantasis. Princeton, 2000; Парамонова М.Ю. Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // *Одиссей. Человек в истории* — 1997. М., 1998. С. 47-70; Шмитт Ж.-К.

Наконец, поскольку главной территорией, рассматриваемой в настоящем исследовании, будет Галлия, стоит отметить актуальность изучения религиозной жизни этой местности. Некоторые зарубежные историки считают христианскую церковь Галлии в IV-V в. главным элементом общественно-политических отношений этого региона<sup>12</sup>. При этом религиозная жизнь Галлии IV-V в. еще не становилась предметом исследований в отечественной историографии. Несмотря на то, что некоторые вопросы истории христианства в Галлии IV-V вв. рассматривались в зарубежных и отечественных работах, многоаспектность предмета исследования, оставляет место для дальнейшего изучения религиозной истории этого региона.

Обобщая сказанное, следует отметить, что наше исследование находится в русле исследований современной исторической науки, приобретая особую актуальность в том числе с учетом недостаточной изученности вопроса о формировании модели святости Галлии IV-V вв.

**Историографический обзор.** Изучение феномена святости имеет давнюю традицию, начало которой было положено, собственно, первыми академическими изданиями позднеантичных и средневековых агиографических текстов, о чем будет особо сказано не только в данном разделе, но и в обзоре источников. За два без малого века научных исследований в науке оказался накоплен богатый материал, позволяющий судить как о самом жанре агиографии, так и об особенностях отражения в житийной литературе исторических реалий и прежде всего фигуры самого святого, изучение которой не исключало анализа социально-культурных практик, отраженных в житийной литературе. В целом, наблюдения и выводы, сделанные в данной работе, посвященной «модели святости» в галльской агиографии IV–V вв., опираются на весьма разнообразный историографический материал.

---

Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // Мировое древо. Arbor Mundi. М., 1996. № 4. С. 75-83.

<sup>12</sup>См.: Mathisen R.W. Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth Century Gaul. Washington: Catholic University of America Press, 1989.

Внимание научного сообщества к агиографическим текстам Европы связано с поиском учеными новых источников, которые могли бы предоставить дополнительную информацию о средневековом обществе. Прежде всего, исследователями начала – середины XX в., которые обращались к агиографическим текстам, двигало стремление получить информацию для реконструкции культурно-исторических реалий эпохи.

Одним из первых исследователей, изучающих агиографию, стал голландист Ипполит Делеэ (время жизни 1859–1941 гг.). Именно с его трудами связывается выделение критической агиографии как самостоятельной науки<sup>13</sup>. В его работе «Les legends hagiographiques»<sup>14</sup> рассматривается житийная литература с историко-культурной точки зрения. И. Делеэ стремится разобраться в методах, применяемых агиографами в своих трудах. Кроме того, автор в общих чертах обрисовывает генезис их сочинений, рассматривая сверхъестественные явления как жанрообразующие.

В дальнейшем исследователи – Поль Петерс<sup>15</sup>, Жерар Гаритт<sup>16</sup>, Мишель ван Эсбрук<sup>17</sup> и др. – продолжают традиции, заложенные И. Делеэ. Авторы проводят сравнительные исследования житий, а также ставят вопросы об определении агиографического «жанра» и фундаментальных аспектах создания и функционирования житийных текстов.

Исключительной важностью для складывания традиции изучения агиографии обладает работа Франтишека Грауса, посвященная изучению житийных произведений в эпоху Меровингов<sup>18</sup>. Прежде всего, Ф. Граус стремился доказать, что агиографические тексты являются источниками не только

<sup>13</sup> Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxioma, 2009. С.22.

<sup>14</sup> Delehaye H. Les legends hagiographiques. Bruxelles, 1927.

<sup>15</sup> Peeters P. Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine // Subsidia hagiographica. 1950. Vol. 26.

<sup>16</sup> Garitte G. Traduttore traditore di se stesso, Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique. 1971. 5e sér. 57. P. 39-80.

<sup>17</sup> Esbroeck van M. Le saint comme symbole, The Byzantine Saint. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. (Studies Supplementary to Sobornost, 5). London, 1981. P. 128-140; Idem. Jean II de Jérusalem et les cultes de saint Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. 1984. T. 102. P. 99-134.

<sup>18</sup> Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prague, 1965.

для истории религии, но и для реконструкции картины мира и общественных ценностей. В труде ставятся такие серьезные научные задачи как анализ механизма создания и развития легенды о святом, изучение роли традиционных дохристианских элементов в рамках отдельного текста и культа святого, отражение в агиографическом тексте социально-политических и общественных ценностей эпохи, а также вопрос методологии изучения агиографических текстов.

Именно такие исследования общего характера заложили методологические принципы изучения агиографических памятников, свидетельствовавшие о том, что позитивистский подход, заключающийся в отделении «факта» от вымысла в агиографии, отходит в прошлое<sup>19</sup>, а акцент переносится на рассмотрение культа святых как особого культурно-исторического феномена. Эта методологическая основа подготовила почву для появления многочисленных исследований конкретных текстов о святых, а также для анализа агиографии как социально-культурного явления<sup>20</sup>.

Так, основываясь на работах представителей «критической агиографии» П. Делюз в своих исследованиях, написанных, по преимуществу, в 60-е годы XX века<sup>21</sup>, рассуждает о соотношении приписываемых и реальных качеств святых. Автор выделяет два типа святых: «сконструированный» – святые, достоверных сведений о жизни которых у историков нет, и «реальный» – существовавшие в действительности люди, канонизированные после смерти.

Рубежным периодом в изучении агиографии и культа святых стали 70–80 гг. XX в., когда начался подъем интереса к эпохе поздней античности как особого сложного времени, связанного с переходом от Античности к Средним векам. Всплеск интереса в исторической науке к феномену поздней античности во многом связан с именем Питера Брауна. К заслугам британского исследователя

<sup>19</sup> Living with the dead in the Middle Ages / Ed. by P. Geary. Ithaca, 1994. P. 9.

<sup>20</sup> Яцык С.А. Введение. Тренды в изучении святости. // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / Под ред. С.И. Яцык. Санкт-Петербург, 2018. С.8.

<sup>21</sup> Deloos P. Conditions sociologiques de la sainteté canonisée. Liège, 1960; Idem. Perception et pression sociales comme fonctions de la structure sociale. Unmillénaire de sainteté catholique en Occident. Dissertation présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences sociales. Liège, 1964; Idem. Sociologie et canonisations. Liège, 1969; Idem. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church // Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History. / Trans. J. Hodgkin, in ed. S. Wilson. Cambridge, 1983.

относят не только выделение поздней античности как самостоятельной и уникальной эпохи, но также и изменения вектора исследований данного периода с изучения социально-экономических факторов на анализ религиозно-культурных аспектов<sup>22</sup>. Жития становятся источниками для исследований культа святых в контексте массового сознания, идентичности и социальных практик в позднеантичном мире.

В своем исследовании социальной роли святого эпохи поздней античности П. Браун попытался нарисовать портрет святого, поместив его в социум того время, когда происходило становление культа. Представленный в источниках позднеантичный святой, как показывает П. Браун, становится ключевой фигурой локального сообщества, защищает права угнетенных, выступает в качестве посредника для деревенских споров и взаимодействует в более широком мире от имени деревни<sup>23</sup>. Материал статьи впоследствии лег в основу монографического исследования автора, в котором он поставил важнейший вопрос: почему роль святых в обществе так стремительно возросла в V–VI вв. и как их деятельность повлияла на ценности общества<sup>24</sup>. Рассматривая социально-психологические аспекты культа святых, П. Браун доказывает, что в представлениях о святых общество воспроизводило социальные модели позднеантичного патронажа и одновременно формировало новую систему социальных связей; в условиях слабости центральной власти именно святые давали столь необходимую защиту не только индивиду, но и всей Церкви.

Таким образом, на рубеже 80-90-х гг. XX в., в том числе под влиянием «семиотического вызова» и «лингвистического поворота», в изучении феномена святости выделяется новое направление, которое рассматривает жития святых как особую разновидность средневековой литературы, предлагающей идеальные модели поведения<sup>25</sup>. Работавшие в рамках этого направления, Т. Хеффернана<sup>26</sup> и

---

<sup>22</sup> Там же. С. 223–224.

<sup>23</sup> Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // Roman Studies. 1971. Vol. 61P. 80-101.

<sup>24</sup> Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве.

<sup>25</sup> Бикеева Н.Ю. Концепции раннесредневековой святости в современной историографии. // Ученые записки КГУ. Серия Гуманитарные науки. 2006. Т. 148. Кн. 4. С.102.

<sup>26</sup> Heffernan T. Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages. New York, 1988.

Г. Спигель<sup>27</sup> рассматривали жития во взаимосвязи с обществом, для которого они были написаны, определяя вместе с тем риторические практики, а также цели написания житийных рассказов. Авторы работ приходят к выводу о том, что идеологический и образный компоненты житийных текстов имели определенную независимость от социально-культурных условий жизни средневекового общества. В современной науке данный тезис подвергается сомнению, однако отклик получила идея исследователей об активном воздействии агиографов на реальность, стремящихся не только ее воссоздать, но и изменить.

Однако в последние десятилетия исследователи напротив все чаще рассматривают культ святых в качестве существенного элемента жизни социума, способного по-новому отразить ценностно-нормативную систему общества. Современные труды, посвященные феномену святости, направлены на выделение некоторых фундаментальных признаков святости как концепта позднеантичной и средневековой культуры, а также на определение социально-экономических факторов их формирования. Кроме того, особое место в новейших исследованиях принадлежит выявлению закономерностей создания образа святого, моделей святости, а также техники их воздействия на массовое сознание общества<sup>28</sup>.

В частности, один из ведущих специалистов по средневековой агиографии Реджинальд Грегуар (1935–2012 гг.) выдвинул идею, согласно которой агиограф с помощью уподобления сюжету Священной истории, словно бы возвращает святого в библейский контекст<sup>29</sup>. Таким образом, автор житийного текста помещает своего героя в единый «агиологический ряд», который отсылает читателя к библейскому «прототипу» героя. Через это сравнение святого с «образцом» из Святого Писания исследователь стремится понять агиологическую сущность святого.

В свою очередь, проследить не принципы создания образа святого, а влияние, которое оказывала агиография на общество, с которым «литература убеждения» находилась в диалоге, попыталась Джейми Крейнер, увидев в

---

<sup>27</sup> Spiegel G. *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*. London, 1990.

<sup>28</sup> Бикеева Н.Ю. Концепции раннесредневековой святости в современной. С. 102.

<sup>29</sup> Грегуар Р. Указ. соч.

житийной литературе крайне важный фактор в формировании социально-политических связей<sup>30</sup>.

Непосредственно святому и основаниям, на которых держался его авторитет в раннесредневековом обществе, посвятила свое исследование Клаудия Рапп<sup>31</sup>, предложившая модель духовного, аскетического и прагматического авторитетов, в рамках которой видимый аскетизм святого-епископа воспринимался как свидетельство его духовных сил и в то же время служил оправданием его социальной роли лидера. Такая трехчленная система авторитета (духовность, аскеза, прагматика) помогает автору объяснить складывание в агиографической литературе образа святого-епископа, обладающего всеми тремя видами власти (перечислить).

Среди новейших работ по вопросам изучения агиографии следует отметить статьи Э. Биркетт<sup>32</sup> и Ш. Мерио<sup>33</sup>. В работах показано, как, конструируя образ святого, агиографы с помощью использования топосов и параллелей из ранних житий помещали своего героя в древнюю традицию святости, а используя сюжеты о его мирской деятельности или внутреннем смятении, подчеркивали моменты обращения и покаяния и трансформировали биографии прототипа святого в агиографическое произведение. Кроме того, исследователи наглядно демонстрируют влияние ожиданий аудитории и социально-политических событий на содержание агиографии.

Несмотря на то, что академический интерес к истории Церкви, в том числе галльской периода раннего средневековья в российской исторической науке сформировался еще в XIX в.<sup>34</sup>, интерес к латинским агиографическим

---

<sup>30</sup>Kreiner J. *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*. /Cambridge studies in medieval life and thought. 2014. 4th ser. 96.

<sup>31</sup>Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, 2005.

<sup>32</sup>Birkett H. *Constructing the Text: a Comparative Study of Two Saints' Lives Written c.1200*// *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500* / Ed. Samantha Kahn Herrick. Leiden: Brill, 2020. P. 13-32.

<sup>33</sup>Mériaux Ch. *Bishops, Monks and Priests: Defining Religious Institutions by Writing and Rewriting Saints' Lives (Francia, 6th–11th Centuries)*. // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*. / Ed. Samantha Kahn Herrick. Leiden: Brill, 2020. P. 143-160.

<sup>34</sup>Лебедев А.П. Из истории нравственного состояния духовенства от II по VIII век. Сергиев Посад: Св.-Тр. Серг. Лавра, 1903; Он же. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. 2 изд. СПб., 1903.; Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви в 4 т. СПб.: Типография М. Меркушена, 1907; Поснов М.

произведениям, как к источникам по социальной истории средневековья, в отечественной историографии проявился сравнительно недавно, преимущественно с конца 1990-х гг.

Прежде всего, следует назвать труды М.П. Омельницкого<sup>35</sup> и М.Ю. Парамоновой<sup>36</sup>, в которых рассматриваются социальные модели, возникавшие в рамках агиографического текста, а также агиографические традиции, в контексте которых они функционировали. Некоторые исследовательские методы и подходы данных авторов, несмотря на то что предмет их работ слишком далек как географически, так и хронологически от предмета нашего исследования, весьма полезны для изучения того, как развивались социально-религиозные представления в том числе позднеантичного галльского общества.

Вопросы литературной топики, использовавшейся в латинской агиографии, а также соотношения типического и индивидуального подняты в ряде статей одного из ведущих на сегодняшний день российских специалистов, изучающих феномен святости и культа святых в рамках историко-культурного подхода, Ю. Е. Арнаутовой<sup>37</sup>. Исследовательница рассматривает такие понятия как «типичные мотивы» и «топосы» в житии, которые считает лишь составными частями для общей конструкции произведения. Главное же в нем, замечает автор, — постоянное стремление агиографа дать самостоятельную этическую оценку своему герою. Ю.Е. Арнаутова считает, что наиболее полное выражение эта тенденция получила в жизнеописаниях современных авторам житий святых, в

Э. История христианской церкви: (до разделения церквей 1054 г.). Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1964; Смирнов Е. И. История Христианской Церкви. Рязань: Тип. В. П. Звукова, 1872-1873.

Этот интерес был сохранен в литературе эмигрантов. См.: Россия и латинство: сборник статей / Под ред. М.Н. Бурнашева. Берлин, 1923; Мейендорф И., прот. Единство Империи и разделения христиан: Церковь в 450 – 680 гг. М.: Павослав. Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т., 2012; Он же. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007; Афанасьев Н.Н., прот. Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский Православно-Христианский институт, 2003.; Флоровский Г.В. Отцы первых веков. Кировоград: Информационно-издательское агентство «Без таемниць», 1993.

<sup>35</sup>Омельницкий М.П. Образ святого в англосаксонской литературной и агиографической традиции. М., 1997.

<sup>36</sup>Парамонова М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003.

<sup>37</sup>Арнаутова Ю.Е. Мемогія: «тотальный социальный феномен и объект» исследования. // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 19-37; Она же. Перспективы изучения агиографических топосов. // *Munuscula* к 80-летию А.Я. Гуревича. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 182-213; Она же. Житие как духовная биография: к вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии. // История через личность: Историческая биография сегодня / Под ред. Л.П.Репиной. М.: Кругъ, 2005. С. 112-135; Она же. *Imitatio Christi*: Теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии. // Одиссей: Человек в истории. 2014. №1. С.99-139

которых, несмотря на необходимость следовать определенной схеме, даются подчас портреты с очень индивидуальными чертами.

Итак, этот краткий обзор показывает, что отношение к житийной литературе поздней античности и Средних веков не было постоянным и переживало на протяжении десятилетий качественные изменения: исследователи начали рассматривать агиографию как часть социальной жизни этих эпох. Несмотря на то, что опыт современных отечественных исследований агиографии довольно невелик, по сравнению с зарубежным, в рассмотренных работах не только усвоены основные достижения, но также намечены новые направления исследований. Кроме того, как в отечественной, так и в зарубежной историографии такие темы как взаимовлияния агиографии и социума, методы воздействия агиографических произведений на сознание читателей, закономерности формирования образов святого и моделей святости только начинают подниматься и остаются малоизученными. Наконец, главным материалом для исследований такого типа остаются агиографические произведения эпохи Меровингов, в то время как более ранние жития в данном ключе практически не анализируются.

Методологическая основа, заложенная рассмотренными выше работами, предопределила появление многочисленных исследований агиографической литературы в контексте более узкой тематики. Поскольку сочинений, в которых так или иначе затрагиваются проблемы складывания культа святых в период поздней античности или феномена святости, довольно много, далее в историографическом обзоре мы попытаемся дать сумму важнейших исследований, сгруппировав их по проблемно-тематическому принципу.

Серьезный комплекс работ, оказавшихся важными для нашего исследования, составляют *труды, посвященные проблемам чудес в житийной литературе*. Святость в агиографии поздней античности зачастую выражена в совершении святым чудес. Сами чудеса предполагают, что святой человек исполняет свою роль в обществе, основываясь на особой, божественной власти.

В 1980-х гг. для изучения культа святости исследователи стали обращаться не только к житиям святых, но привлекать также новые виды агиографических источников, в том числе собрания чудес, мартирологи и сборники легенд. Такое расширение круга источников привело авторов к постановке новых проблем, связанных с менталитетом и реконструкцией социальной истории Средневековья, которые рассматривались на материале агиографии, рассказов о чудесах и правовых казусов. Рассказ о чуде в этих трудах является историческим источником не в силу своей «фактичности», а благодаря тому, что он позволяет исследователям воссоздать те или иные формы средневекового сознания. Среди круга вопросов, к которым обратились ученые, можно выделить: определение особенностей образа святого-чудотворца в агиографии, восприятие и значение чуда, чудесного и чудотворца в средневековом сознании, физическое и психическое здоровье человека<sup>38</sup>.

Среди работ такого рода ключевую роль в понимании категории «чуда» играют исследования выдающегося французского медиевиста Жака Ле Гоффа. В сборнике статей «Средневековый мир воображаемого» особый интерес представляет статья «Чудесное на средневековом Западе»<sup>39</sup>, где дано несколько классификаций чудесного. Ж. Ле Гофф указал на важное место «чудес» и «чудесного» в сознании средневекового человека. При этом автор отмечает, что представления средневековых клириков и мирян о чудесах не совпадали с нашими, отмечая, что в средневековом сознании чудеса были не категорией, а коллекцией неких предметов или действий и сил, стоящих за ними<sup>40</sup>.

Другая работа автора – «Герои и чудеса Средних веков» посвящена новой сфере в исторической науке – сфере имажинарного. В своем труде Ж. Ле Гофф анализирует в том числе само средневековое представления о жизни и чудесах<sup>41</sup>.

В монографии<sup>42</sup>, посвященной чудесам святых и чудесам, произошедшим у гробниц, Бенедикт Вард изучает средневековое понимание контакта с небесными

---

<sup>38</sup> Бикеева Н.Ю. Концепции раннесредневековой святости в современной историографии. С. 102.

<sup>39</sup> Ле Гофф Ж. Чудесное на средневековом западе// Средневековый мир воображаемого. /Пер. с фр. Общ. ред. С. К. Цатуровой. М.: Прогресс, 2001.

<sup>40</sup> Там же. С. 42, 46.

<sup>41</sup> Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с фр. Д. Савосина. М.: Текст, 2012.

силами. В работе рассматривается теория чудес, берущая начало из трудов Августина Блаженного и преобладающая на протяжении всего Средневековья, а также традиционные латинские святыни, связанные с ними чудеса и растущий в этот период сдвиг в сторону народного поклонения чудесному.

В труде Селима Тезкана<sup>43</sup> поднимается вопрос о том, можно ли весь корпус историй о чудесах вписать в перспективу социально-нравственной реформы, содержащейся в проповедях Цезария Арльского, в канонах Церковных соборов эпохи Меровингов и в работах самого Григория Турского. С. Тезкан считает, что чудеса, описанные в текстах житий, помогали передать ценности в публичное пространство и убедить паству заниматься будущим спасением вместо нынешней мирской жизни. Несмотря на то, что хронологические рамки работы разнятся с границами нашего исследования, для настоящей работы важно, что автор также обращается к рассказам о чудесах IV-V вв. и исследует традицию, которая повлияла на Григория Турского и Цезария Арелатского.

Статья К. Грея<sup>44</sup> целиком посвящена анализу феномена одержимости в поздней Римской империи. Автор считает, что истории об одержимости демонами, которые он рассматривает в том числе и на примере интересующих нас галльских житий IV-V вв., можно интерпретировать как образцы индивидуального бессознательного или подсознательного выражения гнева или беспокойства о мире, в котором живут одержимые, и об их месте в этом мире.

Р. Гарланд в работе «*Miracles in the Greek and Roman World*»<sup>45</sup> сравнивает рассказы о чудесах в иудаизме, христианстве, исламе и язычестве. Автор обсуждает проблемы чудес в светской культуре, а также ценность и представления о чудесах в религии. Данное исследование дает научный взгляд на чудесное в агиографии и охватывает философские, медицинские и исторические вопросы.

---

<sup>42</sup> Ward B. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event 1000–1215*. Philadelphia, 1987

<sup>43</sup> Tezcan S. *Curing the Body, curing the Society: The Miracle stories of Gregory of Tours in the service of ascetical socio-moral reform in sixth-century Gaul*. Ankara, 2004.

<sup>44</sup> Grey C. *Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature* // *Journal of Early Christian Studies*. 2005. Vol. 13. № 1. P.39-69.

<sup>45</sup> Garland R. *Miracles in the Greek and Roman World*.

Впервые в отечественной историографии рассказы о чудесах были проанализированы в монографии А. Я. Гуревича «Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века)». По мнению автора, особенная ценность рассказов о чудесах заключена в том, что в них средневековое сознание отображено в виде зерен еще только формирующейся культуры<sup>46</sup>. Другие две свои работы «Проблемы средневековой народной культуры»<sup>47</sup> и «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства»<sup>48</sup> А. Я. Гуревич посвящает культуре народа в эпоху Средневековья и стремится воспроизвести духовное содержание жизни средневекового простолюдина. Автор также касается темы отношения широких слоев народа к святым и творимым ими чудесам. Особое место в народной культуре, подчеркивает он, занимали «социальные чудеса», т.е. чудеса, имеющие социально-идеологическую нагрузку и являющиеся в глазах простонародья самым привлекательным в облике святого<sup>49</sup>.

Ю.Е. Арнаутова в своих статьях<sup>50</sup>, посвященных народной религиозности и исцелениям в Средние века, демонстрирует читателям, что чудеса исцеления, хотя и кажутся «апофеозом религиозного лечения, свидетельством глубочайшей религиозности средневекового человека»<sup>51</sup> тем не менее, имеют много общего с народной магией. Посредством анализа этого комплекса чудес исследовательница старается приблизиться к решению таких важных вопросов как содержание веры в Средние века о том, как христианские догмы, учение о болезни как каре свыше и о здоровье и выздоровлении как даре Господа преломляются в массовой психологии.

---

<sup>46</sup>Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М.: Искусство, 1989.

<sup>47</sup> Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: «Искусство», 1981.

<sup>48</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: «Искусство», 1990.

<sup>49</sup> Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 99, 128.

<sup>50</sup>Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления об их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историков. 1994. Ч. 3. С.101-122; Она же. Чудесные исцеления святыми и народная «религиозность» в средние века // Одиссей: Человек в истории. 1995. С.151-169.

<sup>51</sup>Там же. С. 151.

Методическое пособие к спецкурсу «Культы святых и их социальные функции в средневековой Латинской Европе» М.Ю. Парамоновой<sup>52</sup>, посвящено изучению социальной и культурной истории Средневековья, и прежде всего, религиозного сознания и религиозных практик. В работе рассматривается происхождение культа святых, категории святых и эволюция святости, понятия святости и благочестия в Средние века, а также фигура святого как отражение представлений о сверхъестественном. Автор подчеркивает такую особенность средневекового религиозного сознания как вера в принципиальную взаимооткрытость и проницаемость мира земного и мира потустороннего, нашедшее выражение в формировании образа святого как персонификации единства божественной и человеческой природы.

Отдельные функции чудес рассмотрены в статье Н. Ю. Бикеевой<sup>53</sup> на примере деятельности св. Радегунды. В работе обосновывается идея воздействия на аудиторию рассказов о чудотворных деяниях святых, которые помогали решить насущные потребности и обеспечить защиту, а зачастую и процветание женских монастырей VI в.

В статье О.А. Джарман<sup>54</sup> проводится сравнение феномена чуда в контексте античного язычества и христианства. Автор доказывает, что терминология «чудесного» принципиально различалась в языке античной языческой религиозности и у авторов Нового Завета для предотвращения смешения образа Спасителя с языческими чудотворцами.

Рассмотренные работы обращаются к феномену чуда в рамках антропологической истории: истории повседневности и народной культуры. Вера в чудо в них расценивается как составная часть «механизма культуры» Средних веков. При этом все труды либо посвящены отдельным типам чудес, либо, напротив, исследуют область чудесного в средневековом понимании в целом.

---

<sup>52</sup>Парамонова М.Ю. Культы святых и их социальные функции в средневековой Латинской Европе. М.: ИВИ, 2001.

<sup>53</sup>Бикеева Н. Ю. Чудеса св. Радегунды: о некоторых функциях *mirabilia* в раннем средневековье // Ученые записки КГУ. Серия Гуманитарные науки. 2008. Кн. 1. Т. 150. С. 195-202.

<sup>54</sup>Джарман О.А. Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия// Христианское чтение.2014. № 5. С. 135-168.

Совместив два этих подхода, можно было бы дать более глубокий анализ чудес святых в агиографии.

Хотя литературный образ святого во многом конструировался под влиянием региональных особенностей и личности автора, некоторые черты как патронаж, аскетизм, выкуп пленных, участие в посольствах и риторское искусство, нередко используемое в дипломатических миссиях, характерны для подавляющего большинства святых рассматриваемого периода, которые по мере развития образа превращаются в устойчивые сюжетные конструкции агиографии. Важным комплексом проанализированных нами исследований являются *труды, позволяющие судить о социально-политических явлениях и процессах, происходящих в раннесредневековом обществе*. Благодаря этому комплексу работ в настоящем исследовании реконструируется влияние социума, социальных практик и ментальных установок, сформированных под воздействием конкретных исторических фактов, на агиографические произведения. Эта тема, включает в себя сразу несколько аспектов, а потому круг используемой литературы достаточно широк.

Несколько статей посвящены эволюции отношения христианства к войне и участия в ней священников. Работы П. Рамзи<sup>55</sup>, Г. Сайза<sup>56</sup>, Р. Кокса<sup>57</sup> и Е. В. Калмыковой<sup>58</sup> рассматривают элементы христианской этики и антропологии, которые имеют последствия для этики и законов войны, анализируют традицию этических дебатов о войне с классического до раннехристианского периода и вплоть до высокого Средневековья. В исследованиях изучаются темы пацифизма и отказа от военной службы раннего христианского сообщества, делаются попытки объяснить причины такого поведения христиан. В том числе авторы рассматривают как законодательство, регулирующее поведение людей Церкви в вопросах войны, так и реальную практику участия в вооруженных конфликтах

---

<sup>55</sup>Ramsey P. War and the Christian Conscience. Durham, 1961.

<sup>56</sup>Syse H. Religious ethics, Christianity, and war // Etikk I Praksis: Nordic Journal of Applied Ethics. 2009. Vol. 3 (1). P. 49-58.

<sup>57</sup>Cox R. The Ethics of War up to Thomas Aquinas // The Oxford Handbook of Ethics of War – Oxford University Press, USA, 2018.

<sup>58</sup>Калмыкова Е. В. Пастыри во главе армии: образы воинственных прелатов в английской исторической традиции // Диалог со временем. 2018. Т. 63. С. 134–145.

пастырей, которые стремились заботиться не только о душах своей паствы, но и оберегать их тела в условиях опасности, и даже возглавлять их армии во время боевых действий.

Данные статьи позволяют сделать выводы о восприятии авторами житий вопросов войны и защиты святыми-епископами своих городов, о формировании в агиографии образа святого-воина, а также выдвинуть предположения об эволюции этого образа.

В условиях политической нестабильности IV-V вв. именно епископы берут на себя заботу сохранения мира, нередко выступая в качестве посла в дипломатических миссиях. Следует отметить ряд наиболее значимых работ по данному вопросу.

Монография австралийского исследователя Эндрю Джиллета<sup>59</sup> посвящена дипломатии и войне – главным явлениям, отразившим распад поздней западной римской империи. В труде рассматривается роль послов в период с момента создания первых «варварских королевств» на Западе, накануне завоеваний Юстиниана. Также автор исследует, как продолжающаяся практика римской императорской администрации формировала новые модели политического взаимодействия в новом контексте ранних средневековых государств. Э. Джиллет подробно рассматривает образ святого как посла, анализируя посольские миссии в «Житии Германа Осерского», «Житии Ориенция Ошского», «Житие святого Вивиана» и «Житие блаженнейшего мужа Епифания». Автор приходит к выводу о том, что Констанций Лионский создает принципиально новый образ святого-посла, находящегося в постоянных путешествиях<sup>60</sup>.

Диссертация французской исследовательницы Одри Беккер, защищенная в 2006 году, также посвящена вопросам дипломатических отношений<sup>61</sup>. Автор исследует проблему методов дипломатии и хода переговоров, в том числе касаясь роли деятелей Церкви при дворах варварских королей и в ходе переговоров.

---

<sup>59</sup>Gillett A. *Envoys and Political Communication in the Late Antique West*. New York: Cambridge University Press, 2003.

<sup>60</sup>*Ibid.* P. 276.

<sup>61</sup>Becker A. *Modalités des relations diplomatiques romano-barbares en Occident au Ve siècle (416 – 497)*. Thèse de doctorat en Sciences. Strasbourg, 2006.

Однако бóльший интерес для нашего исследования представляет другая работа автора – «*Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au Ve siècle*»<sup>62</sup>, в которой анализируется переосмысление галло-римской аристократией со второй половины V в. отношения к епископату. О. Беккер демонстрирует читателю, как активная интеграция римской аристократии в состав высшего духовенства приводит к тому, что именно епископы становятся силой, способной на защиту интересов паствы во взаимодействии с варварскими королями.

Тема дипломатических миссий и посредничества является одной из наиболее важных в агиографических произведениях IV-V вв. Рассмотренные работы с одной стороны помогают проследить влияние реальных дипломатических практик на формирование образа святого-посла в агиографии, с другой стороны – проанализировать изображения миссий в житиях, их отличия от исторической реальности.

Помимо прочего в кризисных условиях поздней античности в круг обязанностей епископа входит забота о выкупе пленных, тесно связанная с его дипломатическими обязанностями. Тема выкупа пленными святыми и епископами рассмотрена в ряде статей У. Клингширна<sup>63</sup>, В. М. Тюленева<sup>64</sup>, Д. М. Омельченко<sup>65</sup> в рамках формирования новой идеологии войны и нового отношения к человеку в эпоху христианизации, а также в связи с формированием новых практик. Авторы демонстрируют, как выкуп пленными становится частью обязанностей местных епископов, которые, в свою очередь, не только принимали, но и активно добивались этой ответственности, так как это позволило им укрепить или расширить связи и повысить свой собственный статус в качестве местных покровителей, а также публично продвигать и утверждать христианский идеал милосердия.

---

<sup>62</sup>Becker A. *Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au Ve siècle // L'empreinte chrétienne en Gaule du IVe au IXe siècle*. Turnhout, 2014. P. 45-59.

<sup>63</sup>Klingshirn W. *Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of captives in Sub-Roman Gaul // Journal of Roman Studies*. 1985. Vol. 75. P. 183–203.

<sup>64</sup>Тюленев В. М. Выкуп пленными в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века // *Исторический журнал: Научные исследования*. 2012. № 1 (7). С. 84-91.

<sup>65</sup>Омельченко Д. М. Выкуп пленными в пастырской практике епископа Цезария Арелатского // *Труды института бизнес-коммуникаций*. 2017. Т. 1. С. 146-151.

Рассмотренные работы анализируют вопрос выкупа пленных на примерах агиографических произведений VI в. и изучают различные функции этой практики. Хотя работ по теме немного, они тем не менее позволяют делать достаточно полные выводы о таком способе укрепления патронажной власти святым-епископом в житийном тексте.

Среди пасторских обязанностей епископа выделяется его обязанность борьбы с язычеством и ересями. Анализу миссионерской деятельности епископа посвящены несколько монографий в зарубежной историографии.

Так, в работе И. Вуда<sup>66</sup> читателю предлагается новый подход к изучению истории распространения христианства и миссионерской деятельности в Европе V-XI вв. Вместо обобщенного и упрощенного взгляда на проблему автор сосредотачивает свое внимание на восприятии миссионерской деятельности современниками и религиозными деятелями последующих поколений, а также на особенностях мировоззрения самих миссионеров.

Проблемы сохранения язычества и обращения Западной Европы христианской Церковью поднимаются в работах К. Даудена<sup>67</sup> и канадского историка Дж. Н. Хиллгарта<sup>68</sup>. Используя проповеди, письма, жития святых и юридические документы, авторы дают исчерпывающий и доступный обзор древних языческих религий на всем европейском континенте, отношений между Церковью и римским государством и отношения христиан к варварам. В том числе в работах рассматривается деятельность епископов, таких как Мартин Турский и Цезарий Арелатский, по борьбе с язычеством.

Среди отечественных работ, изучающих данную проблематику, можно отметить монографию общего характера Ведешкина М. А. «Языческая оппозиция в Римской империи (IV-VI вв.)»<sup>69</sup>. Автор смотрит сквозь призму социально-экономических столкновений между различными группами на процесс христианизации Римской империи.

---

<sup>66</sup>Wood I.N. The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050. Longman, 2001.

<sup>67</sup>Dowden K. European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages. Routledge, 2000.

<sup>68</sup>Hillgarth J. N. Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe. University of Pennsylvania Press, Incorporated, 1986.

<sup>69</sup>Ведешкин М. А. Языческая оппозиция христианизации Римской империи (IV-VI вв.). СПб.: Алетейя, 2018.

В целом, представляется, что вопрос миссионерской деятельности епископов в достаточной мере исследован в зарубежной историографии, однако в отечественной литературе ему уделено мало внимания. Поскольку защита душ членов общины от языческого суеверия становится одной из главных обязанностей епископа, образ святого-миссионера находит свое отражение в житийной литературе. Рассмотрение и анализ данного образа невозможны без представлений о процессе христианизации Галлии, о степени сохранения языческих пережитков в регионе, а также миссионерской деятельности в Европе.

С развитием модели святости и принятием святым на себя функций традиционного патрона, а также в условиях активного вхождения в ряды высшего духовенства представителей галло-римской аристократии интеллектуальные достижения и особенно владение словом становятся одними из определяющих качеств образа святого.

Работы П.П. Шкаренкова<sup>70</sup> рассматривают некоторые элементы языковой картины мира поздней античности и раннего Средневековья, зафиксированные в языке, и формирование различных образов в риторически организованном слове. Автор уверен, что в римском мире риторика была не только частью образования, но и неотъемлемым элементом образа жизни, необходимым компонентом системы государственной власти и морали, выраженным в культурно-эстетической установке, характеризующейся приматом общественно-исторического целого над конкретно-историческим бытием индивида.

В ряде статей В. М. Тюленева<sup>71</sup> поднимается вопрос о том, как галло-римский аристократ и ритор начала VI в. Магнус Феликс Эннодий понимает

---

<sup>70</sup>Шкаренков П.П. Римская традиция в варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. М.: РГГУ, 2004; Он же. Картина мира и риторический нарратив в сочинениях латинских авторов поздней античности и раннего средневековья // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2008. № 9. С. 227–253; Он же. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестник древней истории. 2008. № 4. С. 157–172; Он же. Roma Aeterna: риторический образ «римского мифа» на рубеже времен // Новый филологический вестник. 2008. № 1. С. 10–21; Он же. «Vita Epiphani» Эннодия: риторический дискурс и формирование символического образа власти в остготской Италии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2008. № 12. С. 81–114.

<sup>71</sup>Тюленев В. М. Риторическое знание в системе взглядов Эннодия // Наука и школа. 2012. № 6. С. 156–158; Он же. Слово против меча: новое содержание *romanitas* у Эннодия // *Antiquitas Aeterna*. 2014. Вып. 4. С. 305–316; Он же. Эллинская словесность и ученость на латинском западе V - первой половины VI в. // *Cursor Mundi*: Человек Античности, Средневековья и Возрождения. 2018. № 10. С. 40–52.

*romanitas* (римскость) и анализируется его отношение к риторическому образованию. Дипломатические миссии тицинского епископа Епифания и его ораторские способности стали объектом пристального внимания Эннодия в «Житии блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви». В статьях доказывается, что ораторский талант важен для автора не только как элемент модели святости, но и как признак *romanitas* в противовес варварским военным навыкам. Автор демонстрирует читателю, что Эннодий видит достоинство и силу римской аристократии в ее образованности, в обладании словом, которое выступает как особое, специфически римское оружие<sup>72</sup>.

В основном рассмотренные работы посвящены изучению грамотности и риторских школ поздней античности, а также влиянию светской римской культуры на христианское мировоззрение людей данной эпохи. Выводы авторов позволяют не только судить о воздействии античного наследия на агиографов и их методах конструирования модели святости, но также рассмотреть отражение риторских способностей святого в тексте жития и использование их для укрепления авторитета святого-епископа.

Стоит отметить, что все рассмотренные труды по социально-административной и пасторской деятельности епископа посвящены отдельным аспектам епископского служения. Некоторые вопросы, такие как участие святых и священнослужителей в войне, риторское искусство в среде святых-епископов, не получили должного изучения в историографии. Аспект выкупа пленных рассматривается в основном в отдельных статьях на примерах деятельности некоторых епископов, однако обобщающих работ по данной теме еще нет. Тема дипломатических миссий святого-епископа поднималась в историографии, однако в целом посольства святых и священников кажутся исследователям не требующими особого рассмотрения. Миссионерская деятельность позднеантичных епископов требует разработки в отечественной историографии. Кроме того, рассмотренные работы в основном используют агиографические

---

<sup>72</sup>Тюленев В. М. Слово против меча: новое содержание *romanitas* у Эннодия. С. 315.

тексты в качестве исторических источников для анализа исторических фактов, а не образов святых или модели святости, создаваемых в житиях.

Отдельно стоит узкий круг литературы, посвященной исследованию истории текстов и образов, созданных в основных источниках настоящего исследования: *Vita Martini*, *Vita Honorati*, *Vita Hilarii* и *Vita Germani*.

Из проанализированных нами источников наиболее полно в исторической науке рассмотрено Житие Мартина Турского, заложившее литературную основу для всех последующих западноевропейских агиографических произведений. Изучение рукописной традиции сочинений Сульпиция Севера начинается с сер. XVIII в., но заслуга глубокого анализа истории текста принадлежит ученым конца XIX – начала XX вв.<sup>73</sup> Критическая проблема биографии святого Мартина впервые была поставлена Э.-Ш. Бабю в его работе 1912 г.<sup>74</sup> Доказывая, что *Vita Martini* – сочинение полное исторического вымысла, Э.-Ш. Бабю проделал большую работу по критике источника и выяснению обстоятельств жизни реального епископа Тура. Исследователь убедительно показывает в своей работе, что образ святого, созданный Сульпицием Севером, в значительной мере отличался от реального прототипа, в том числе автор рассматривает цели создания жития и методы конструирования образа св. Мартина. Взгляды Э.-Ш. Бабю первоначально были поддержаны некоторыми выдающимися французскими историками, однако после Первой мировой войны его идеи были отвергнуты научным сообществом<sup>75</sup>.

Одним из первых тезис Э.-Ш. Бабю о ложности сведений в *Vita Martini* подверг сомнению И. Дэлеэ. В рецензии на его книгу болландист сумел указать на чрезмерность некоторых критичных выводов Э.-Ш. Бабю<sup>76</sup>. Дважды бельгийский ученый пытался подготовить критическое издание жития Мартина для «*Acta Sanctorum*»<sup>77</sup>. Хотя проект так и не удалось реализовать, исследователь успел

<sup>73</sup> Федотов Г. П. Св. Мартин Турский — подвижник аскезы // Православная мысль. 1928. № 1. С. 158.

<sup>74</sup> Babut E.-Ch. St. Martin de Tours. Paris, 1912.

<sup>75</sup> Barnes T. D. Early Christian hagiography and Roman history. Mohr Siebeck, 2010. P. 200.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ткаченко А.А. Мартин, св. еп. г. Туроны // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2016. Т.44. С. 141.

выпустить несколько статей<sup>78</sup>, в которых рассматривал вопросы датировки текста, жизни автора и особенности его творчества.

Только в 1960-х гг. И. Фонтен осуществил публикацию Жития Мартина Турского в серии «Sources chrétiennes»<sup>79</sup>. Издание подверглось критике за небольшое количество использованных рукописей и большую зависимость от чужих колляций. По мнению самого И. Фонтена публикация носила «предварительный» характер, а наибольшее внимание автор уделил подробному филологическому и историческому комментарию<sup>80</sup>. И. Фонтен, так же, как и И. Делез, отстаивал высокую историческую ценность текста жития<sup>81</sup>. Помимо проблематики полноты и достоверности источника, вопросов рукописной традиции и истории текста, исследователь в ряде статей<sup>82</sup> обращается к темам литературной традиции, заложенной Сульпицием Севером, приемов конструирования образа святого в тексте и места жития в христианской литературе.

Наконец, особую роль в изучении текста *Vita Martini* сыграла работа К. Стэнклифф, посвященная проблемам изучения жития и его автора<sup>83</sup>. Исследование помещает произведения Сульпиция как в интеллектуальный контекст, так и в контекст Церкви, которая претерпевает в это время радикальные изменения. Автор вновь поднимает вопрос достоверности жития, отвергая чересчур твердую уверенность И. Фонтена в правдивости Сульпиция Севера и обозначив некоторые исторические проблемы текста. Исследовательница хотя и приходит к выводу о том, что картина событий, воссозданная в *Vita Martini*, в

---

<sup>78</sup> Delehaye H. Guiberti Gemblacensis epistula de St. Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem // *Analecta Bollandiana*. 1888. Т. 7. P. 265-320; Idem. St. Martin et Sulpice Sévère // *Ibid.* 1920. Т. 38. P. 5-136; Idem. Quatre miracles de St. Martin de Tours // *Ibid.* 1937. Т. 55. P. 29-48.

<sup>79</sup> Sulpice Sévère. Vie de saint Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967-1969. 3 t. (SC; 133-135).

<sup>80</sup> Ткаченко А.А. Мартин, св. еп. г. Туроны. С. 141.

<sup>81</sup> Barnes T. D. Op. cit. P. 203.

<sup>82</sup> Fontaine J. Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire? // *Analecta Bollandiana*. 1963. Т. 81. P. 31-58; Idem. Une clé littéraire de la «Vita Martini» de Sulpice Sévère: La typologie prophétique // *Mélanges Christine Mohrmann*. Utrecht; Anvers, 1963. P. 84-95; Idem. L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // *La Gallia romana*. R., 1973. P. 87-115; Idem. La place particulière de la «Vita Martini» dans la littérature latine chrétienne // *Via Latina*. Avignon, 2005. N 172. P. 53-59.

<sup>83</sup> Stancliffe C. *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford, 1983.

целом достоверна, в то же время отказывается от требования строгой исторической точности агиографического текста<sup>84</sup>.

Вопрос соответствия событий, отраженных в житии Мартина Турского, исторической реальности для настоящего исследования важен в контексте формирования модели святости в тексте. Рассмотренные выше работы в том числе анализируют проблематику целей создания тех или иных образов в тексте, а также влияния исторических фактов на сконструированную автором характеристику св. Мартина.

Вместе с тем ряд трудов в зарубежной историографии изучают произведения Сульпиция Севера не столько в связи с реально происходящими событиями, сколько в широких рамках культа св. Мартина Турского. Формирование этого культа, образов и атрибутов святого шло под непосредственным влиянием *Vita Martini*.

Так, работа «Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger»<sup>85</sup>, состоящая из четырех статей разных авторов обращается к таким темам как поклонение св. Мартину в прошлом и настоящем, а также формирование за святым репутации покровителя воинов. Однако, для нас особенно интересна статья Пфайфер А.К.<sup>86</sup>, в которой автор подробно останавливается на причинах подражания западноевропейских житийных текстов X в. *Vita Martini* Сульпиция Севера.

Культу св. Мартина Турского посвящена монография Йосси Мори<sup>87</sup>. Автор фокусируется на церкви, посвященной святому в Туре, которая послужила горнилом для культа св. Мартина. В работе исследуется музыка и литургия культа с целью выявить его огромное распространение и влияние. Однако помимо этого Й. Мори не может обойти вниманием работы Сульпиция Севера как

---

<sup>84</sup> Barnes T. D. Op.cit. P. 203.

<sup>85</sup> Martin von Tours - Krieger - Bischof – Heiliger. Kolloquium zum 50. Geburtstag von Prof. Dr. theol. Joachim Conrad. Saarland: Universitätsverlag des Saarlandes, 2013.

<sup>86</sup> Pfeifer A.K. Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890-973) // Martin von Tours - Krieger - Bischof – Heiliger. Kolloquium zum 50. Geburtstag von Prof. Dr. theol. Joachim Conrad. Saarland: Universitätsverlag des Saarlandes, 2013. S.13-26.

<sup>87</sup> Maurey Y. Medieval Music, Legend, and the Cult of St. Martin. The Local Foundations of a Universal Saint. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

литературную основу всего культа св. Мартина, демонстрируя приемы и инструменты влияния произведений на формирование средневековой реальности.

В отечественной историографии к анализу *Vita Martini* Сульпиция Севера одним из первых обратился Г.П. Федотов в статье «Св. Мартин Турский — подвижник аскезы»<sup>88</sup>. Автор поставил перед собой задачу воссоздания духовного облика святого и анализа образа Мартина как христианского подвижника. Замечания, сделанные Г.П. Федотовым по поводу терминологии и других инструментов, используемых автором жития для конструирования целостного образа святого, остаются ценными для исследователей и по сей день.

Возрождение интереса в отечественной науке к культу святых в 1990-ые гг. привело в том числе к публикации перевода трудов Сульпиция Севера на русский язык. Во вступительной статье А.И. Донченко<sup>89</sup> затрагивает вопросы жизни и творчества автора *Vita Martini*, литературной основы и генезиса его произведений. В том числе исследователь касается проблем литературной формы, стиля, хронологии и непосредственно образов, встречающихся в текстах работ Сульпиция Севера.

Несмотря на то, что житие Мартина Турского используется также в ряде работ по истории Церкви, феномена святости и аскетизма, текст *Vita Martini* еще не становился предметом глубокого изучения. В отечественной историографии не только отсутствуют монографические исследования данного жития, но даже в статьях работа Сульпиция Севера затрагивается крайне редко.

История текста *Vita Germani*, в основном, исследуется во вступительных статьях к переводам текста в зарубежных трудах. Так, немецкий историк Вильгельм Левисон подготовил свою публикацию текста *Vita Germani* в 1922 г. Во вступительной статье своей работы он приводит информацию об авторе жития, Констанции Лионском, обосновывает свою датировку текста<sup>90</sup>. Левисон также проводит тщательный анализ различных рукописей. Подобную работу

<sup>88</sup> Федотов Г. П. Указ. соч. С. 158.

<sup>89</sup> Донченко А.И. Сульпиций Север и его произведения // Сульпиций Север. Сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 247.

<sup>90</sup> *Vita Germani Episcopi Autissiodorensis Auctore Constantius/Ed. Levison W. // MGH Scriptorum Rerum Merovingicarum, Hannover and Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1920. Vol. 7.*

продельывают исследователь Р. Бориус<sup>91</sup> во вступлении к переводу текста жития на французский язык и Ф.Р. Хоар<sup>92</sup> в своей вводной части к переводу на английский язык. Исследователи не только сообщают об исторических событиях данного времени, но и приводят сведения об авторе жития.

Датировка текста *Vita Germani*, а также проблемы авторства и возможных целей создания текста рассматриваются в статье Р. Вермата, посвященной Констанцию Лионскому<sup>93</sup> и работе Ван Эгмонда, анализирующей такие средства коммуникации как ритуал и слово в агиографии Осера<sup>94</sup>.

Об интересующем нас тексте «Жития св. Германа Осерского» написано немного работ, однако труд Ф. Безоне<sup>95</sup> поднимает проблему чудес, совершаемых Германом Осерским. Конечной целью своей работы автор называет представление читателю новаторской литературной интерпретации *Vita Germani*, основанной на изображении духовного роста св. Германа. Исследование опирается на лексический анализ рассказов о чудесах святого и стремится выявить цели, которые преследовал автор при их описании.

Таким образом, история текста *Vita Germani*, в основном, проанализирована в кратких вступительных статьях к публикациям текста в зарубежных трудах и не изучена в отечественной науке. Богатый материал *Vita Germani* практически не становился предметом исследования в зарубежной и отечественной историографии.

Наиболее полные издания *Vita Honorati* и *Vita Hilarii* вышли в середине XIX в. в *Patrologia Latina*<sup>96</sup>. Вопрос рукописной традиции *Vita Honorati* поднимал также Б. Мункэ в своем труде «Die Vita S. Honorati nach drei Handschriften

<sup>91</sup> Vie de Saint Germain d'Auxerre / Ed. and trans. Borius R// Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. Vol. 112.

<sup>92</sup> Hoare F. R. Constantius of Lyon // Noble, Thomas, F. X., and Thomas Head, eds. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.

<sup>93</sup> Vermaat R. Constantius of Lyon - de Vita sancta Germani [Электронный ресурс] – URL: [www.vortigernstudies.org.uk/artsou/constant.htm](http://www.vortigernstudies.org.uk/artsou/constant.htm).

<sup>94</sup> Egmond W. S. van. *Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre*. Turnhout: Brepols, 2006.

<sup>95</sup> Bezzone F. *Deconstructing the man, constructing the saint: the literary sanctification of Germanus of Auxerre in the "Vita Germani Auctore Constantio"* by Constantius of Lyon: a thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Philosophiae Doctor. Galway: National University of Ireland, 2013.

<sup>96</sup> Hilarius Arelatensis. *Sermo de vita S. Honorati* // PL T. 50. Col. 1249-1272; *Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii* // PL T. 50. Col. 1219-1245.

herausgegeben»<sup>97</sup>. Автор подробно останавливается на трех рукописях жития, пытаясь воссоздать полный текст. Однако одним из самых известных изданий текстов и *Vita Honorati*, и *Vita Hilarii* является работа С. Каваллина, выпущенная в 1952 г.<sup>98</sup> Во вступительной статье поднимаются проблемы авторства, датировки текстов и особенностей творчества Илария Арелатского и Гонората Массилийского.

Схожие вопросы раскрываются во вступительной статье к переводу жития Гонората на французский язык, написанной М.-Д. Валентином в 1977 г.<sup>99</sup> Самый известный перевод на французский язык *Vita Hilarii* был выполнен П.А. Жакобом в 1995 г.<sup>100</sup> Помимо общих вопросов истории текста, переводчик также старается показать, какими способом Гонорат Массилийский создает привлекательную для читателя фигуру Илария как пастора, смело берущего на себя различные инициативы. Кроме того, автор перевода во введении анализирует конфликты между церковными чиновниками и представителями гражданской власти, отраженные в тексте жития.

*Vita Honorati* в основном интересует исследователей в контексте творчества, риторических приемов, литературных образцов и богословских взглядов Илария. Рассмотрению этого круга вопросов посвящены исследования С. Прикоко<sup>101</sup>, Г. Галла<sup>102</sup>, Ф. Э. Консулино<sup>103</sup>. Авторы дают собственное толкование сложных мест латинского варианта жития, отмечают выразительные средства, используемые в *Vita Honorati*, и их функции в тексте, что позволяет дать более глубокий анализ замыслу автора.

Нередко «Похвальное слова о жизни св. Гонората» и житие Илария Арелатского рассматриваются исследователями вместе из-за географической и

<sup>97</sup> Munke B. Die Vita S. Honorati nach drei Handschriften herausgegeben. Halle, 1911.

<sup>98</sup> Vita sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium / Rec. S. Cavallin. Lund, 1952.

<sup>99</sup> Hilaire d'Arles. La vie de st. Honorat / Éd. M.-D. Valentin. // Sources Chretiennes. Vol. 235. Paris, 1977.

<sup>100</sup> Honorat de Marseille. La vie de saint Hilaire d'Arles / Ed. P. A. Jacob. Paris, 1995.

<sup>101</sup> Pricoco S. Quaedam de Hilarii Arelatensis sermone de vita Honorati // Estratto dell' Annuari dell' Istituto Magistrale Turini-Colonna. 1968-1969. Idem. Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel Sermo de vita Honorati di Ilario di Aries // SicGym. Vol. 27. 1974. P. 54-88.

<sup>102</sup> Galla G. Uno scritto filo-pelagiano attribuibile a Ilario di Aries // Aevum. Vol. 51. 1977. P. 333-348.

<sup>103</sup> Consolino F. E. Fra biografia e confessio; la forma letteraria dei Sermo de vita S. Honorati di Ilario d'Arles // Orph. Vol. 2. 1981. P. 170-182.

хронологической близости их написания, а также принадлежности их авторов и непосредственных героев житий к леринскому монашеству. Два этих текста заинтересовали исследователей в том числе как источники по истории Леринского монастыря. Так, в начале XX в. выходит работа А. К. Купер-Марсдин<sup>104</sup>, в которой рассматривается история Леринского острова с момента основания монастыря. В дальнейшем такие исследователи как Л. Кристиани<sup>105</sup>, П. Н. Курсель<sup>106</sup>, С. Прикоко<sup>107</sup> и А. де Вогю<sup>108</sup> обращались к темам устройства Леринского монастыря, его правил, быта и культуры, социального состава и богословских убеждений монахов, их отношений с монашескими общинами Востока, а также влияния Лерина на распространение монашества на Западе. Помимо прочего авторы затрагивают вопрос о личностях и взглядах основателя и обитателей монастыря, в том числе Илария и Гонората Массилиского.

В отечественной историографии тексты двух житий рассматривались дореволюционным патрологом В. Певницким в работе «Арелатские проповедники V-VI вв.», опубликованной впервые в 1870 г. в Трудах Киевской Духовной Академии и переизданной в сборнике исследований и переводов в 2004 г.<sup>109</sup> Певницкий подробно останавливается на духовной жизни южной Галлии IV-V вв., анализирует не только жизненный путь Илария Арелатского и его отражение в *Vita Hilarii*, но и выстроенный Иларием в *Vita Honorati* идеал святости, специфику его работы и образы, создаваемые агиографом в тексте жития. Помимо этого, заслуживают внимания комментарии и примечания автора переводов на русский язык Д. В. Зайцева<sup>110</sup>, в которых содержатся ценные замечания о лексике житий.

---

<sup>104</sup> Cooper-Marsdin A. C. The History of the Islands of Lerins. Cambridge, 1914.

<sup>105</sup> Cristiani L. Lerins et ses fondateurs. Saint-Wandrilk, 1946.

<sup>106</sup> Courcelle P. Nouveaux aspects de la culture lerinienne // Revue des études Latines. Paris, 1968. Vol. 46. P. 379-409.

<sup>107</sup> Pricoco S. L'isola dei santi. Il cenobio de Lerino e le origini del monachesimo gallico. Rome, 1978.

<sup>108</sup> De Vogüe A. Sur la patrie d'Honorat de Lerins, eveque d'Arles // Revue Benedictine. Vol. 88. Abbaye de Maredsous, 1978. P. 290-291.

<sup>109</sup> Певницкий В. Арелатские проповедники V-VI вв. <Св. Гонорат и Иларий Арелатские> // Арелатские проповедники V-VI вв.: сб. исслед. и пер. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Империя Пресс, 2004. С. 7-58.

<sup>110</sup> Слово святого Илария о жизни святого Гонората, епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI вв.: сб. исслед. и пер./ред.: А. Р. Фокин. —М., 2004. С. 59 – 91; Гонорат Массилиский.

Таким образом, в зарубежной, но особенно в отечественной историографии *Vita Hilarii* и *Vita Honorati* еще не получили достаточного изучения. Исследователи рассматривают жития в большей степени в контексте анализа леринского монашества. Житие Гонората также рассматривается в рамках творчества Илария Арелатского в целом, и изучено несколько глубже. В частности, в отдельных статьях исследуются литературные приемы и некоторые повторяющиеся мотивы. Однако многие уникальные образы обоих житий, а также модель святости, сконструированная в текстах, почти не получили разработки.

Исследование модели святости приближает исследователя к пониманию методов взаимодействия культурной традиции христианства и новых социальных связей на позднеантичном Западе. В житиях святых нашли отражения взгляды на то, какими качествами должны обладать люди, занимавшие епископский сан. Несомненно, что в разных регионах на основе местных традиций складывались свои представления о святых, однако в условиях этнического синкретизма рассматриваемого периода на формирования образов святых должны были оказывать влияние идеи и обычаи иных культурно-исторических общностей. В результате сложились некоторые аспекты модели святости общие для большинства агиографических произведений: чудотворение, участие в посольствах, аскетизм, борьба с язычеством, выкуп пленных и многое другое.

Приведенный выше обзор историографии убедительно свидетельствует о том, что вопрос модели святости в поздней античности нуждается в многостороннем освещении.

Работы общего характера, изучающие агиографическую литературу, не только обосновали возможность изучения житий как исторического источника, но и заложили основы методологии исследования агиографии. В свою очередь эта методологическая база позволила обратиться к агиографическим памятникам как к социально-культурному явлению и проанализировать конкретные вопросы отдельных культов святых и текстов.

Достаточно изучена в историографии, по нашему мнению, тема чудес в Средние века. Работы по этой тематике ставят акцент на мировоззрении средневекового человека и изучении его сознания через призму рассказов о чудесах. Обращает на себя внимание и тот факт, что работы в основном посвящены анализу феномена чуда в целом, реже – отдельным типам чудес, но не делается попыток применить комплексный анализ и изучить все встречающиеся в агиографии типы чудес в контексте общего представления о святости людей этой эпохи.

Наименее разработана, как нам кажется, тема влияния социально-политических, экономических и культурных факторов на образ святого-епископа в агиографии. Составные элементы святого поздней античности изучаются по отдельности, нам не встретилось крупных обобщающих работ.

Таким образом, хотя круг выявленной литературы достаточно широк, в целом же тема модели святости в галльской агиографии IV-V вв. изучена недостаточно.

**Объектом** нашего исследования будет историко-антропологический феномен святости латинской агиографии раннего Средневековья, **предметом** – модель святости, сложившаяся в житиях епископов Галлии в IV-V вв.

**Хронологические рамки** работы ограничены IV-V веками, поскольку в это время происходит зарождение галльской агиографии, создаются рассмотренные в работе жития святых. В то же время для анализа воздействия галльской агиографии на житийную литературу раннего Средневековья мы также будем обращаться к работам VI-VIII вв.

**Географические рамки исследования** определены преимущественно территорией Галлии, где происходит становление латинской агиографии, но в некоторых случаях имеет место их расширение для прослеживания влияния как агиографической традиции на модель святости Галлии, так и рассматриваемой модели на западноевропейские агиографические памятники VI-VIII вв.

**Цель** нашей работы – исследовать становление и эволюцию модели святости в галльской агиографии IV-V вв.

Достижение этой цели предполагает решение следующих **задач**:

1. Выделить факторы, повлиявшие на формирование модели святости в галльской агиографии поздней античности;
2. Реконструировать образ святого-епископа как социально-административного деятеля в рассматриваемых житиях;
3. Определить характерные черты образа святого-пастыря и выявить основные стороны пастырской деятельности, отраженные в галльской агиографии;
4. Выявить истоки образа святого-чудотворца и его особенности в галльской агиографии IV-V вв.

**Теоретико-методологическую базу** нашей работы составляет совокупность принципов, подходов и моделей как общенаучного характера, так и специально-исторического. Настоящее исследование подчиняется базовым принципам: историзма и научной объективности. В связи с этим модель святости рассматривается в исторической перспективе, позволяя проследить становление и развитие содержательного наполнения концептов галльской святости. Среди общенаучных методов нами применялись метод описания и элементы системно-структурного анализа. В качестве специально-исторических методов выступили историко-генетический, историко-сравнительный и историко-типологический методы.

Исследование представлений об образе святого-чудотворца в агиографии сопряжено с анализом феномена «чуда» в контексте литературной традиции и обыденном сознании, его истоков как социокультурного явления. Применение историко-генетического метода позволяет выявить причинно-следственные связи, последовательно раскрыть закономерности развития, свойства и функции изучаемого объекта. Историко-сравнительный метод предусматривает установление исторической последовательности, генетической связи изучаемых явлений. Выявление функционального назначения основных групп чудес, встречающихся в галльской агиографии, проводится в рамках историко-типологического метода. На основе рассказов о чудесах в житиях Галлии делаются выводы о типологии чудес и их функциях. Материалом для построения

этих типологических конструкций стали данные об аналогичных видах чудес в новозаветных текстах.

Ключевым для нашей работы стал историко-антропологический подход, изучающий культуру общества посредством антропологического анализа ритуалов и символов, определяющих поведение в обществе<sup>111</sup>. Используя философско-антропологический подход, мы постараемся воспроизвести духовное содержание жизни средневекового человека. Посредством анализа галльской агиографии мы попытаемся восстановить миропонимание широких слоев населения. Как нам кажется, те произведения, которые были созданы образованными духовными лицами, но были адресованы пастве в целом, раскрывают картину мира и общественную психологию средневековых людей. Анализ мироощущений средневекового человека предполагается дать посредством исследования тех образов, которые создаются в житийной литературе IV-V вв.

Близка к культурной антропологии по своим задачам «новая» социальная история, в центре исследований которой находятся отношения человека с обществом и средой применительно к прошлому<sup>112</sup>. Методы, используемые «новой» социальной историей, позволяют рассматривать агиографию с точки зрения действующих лиц, изучить ментальность и обыденное сознание читателей и авторов житий, символические системы эпохи, образцы и модели поведения, которые закладывает святой в тексте, произвести реконструкцию картины мира данной социальной общности.

Для изучения истории текстов нами были использованы методы текстологии. При изучении художественного текста особое значение имеют анализ авторства, датировки и структуры текста, позволяющие лучше понять авторский замысел<sup>113</sup>. Выявленные тексты, написанные под влиянием галльской агиографии IV-V вв.,

---

<sup>111</sup>Поршнева О.С. Междисциплинарные методы в историко-антропологических исследованиях: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2005. С. 125-126.

<sup>112</sup>Проскурякова Н.А. Новые теоретико-методологические подходы в постсоветской социальной истории XVIII начала XX вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. Российский университет дружбы народов. М., 2006. №2. С. 40.

<sup>113</sup>Медушевская О. М. Метод источниковедения и междисциплинарные аспекты - М: Источниковедение, 2000. С. 24.

указывают на то, какое отношение сложилось к текстам источников у читателей в дальнейшем, как произведения продолжали функционировать и использоваться в культурной среде.

Образ, являясь одним из культурных универсалий, привлекает к себе внимание исследователей из разных областей гуманитарного знания. С одной стороны, анализ и интерпретация социокультурной символики позволяет раскрыть основополагающие ценности рассматриваемой эпохи. С другой — изучение образа в рамках историко-феноменологических исследований помогает рассмотреть его как символ, раскрывающий характер поведения человека в конкретную эпоху. Образ святости в поздней античности и раннем Средневековье занимал одно из важнейших мест в иерархии символов. Поэтому научная актуальность вопроса заключается в рассмотрении образа святого как существенной части коммуникативного пространства позднеантичной среды и сознания человека.

Для того чтобы изучить человека как продукт рассматриваемой культуры необходимо привлечь применяемые в семиотике методы исследования символических систем, поскольку культурные ценности и нормы закреплены в знаках. В семиотике человеческие сообщества рассматриваются с точки зрения функционирующего в них механизма обмена информацией, в центре внимания находится феномен коммуникаций<sup>114</sup>. Семиотика изучает «структуру всех типов знаковых систем и объясняет различные иерархические соотношения между ними, сеть их функций и общие и отличающиеся свойства в масштабе всех систем»<sup>115</sup>. В нашем случае семиотика позволяет разобраться в социальных функциях епископа, определить, как за галльскими святыми закреплялся образ патрона, аскета, чудотворца и др. Таким образом, семиотика помогает за непосредственным впечатлением от знака разглядеть более широкие значения и социальные функции знаковых систем.

---

<sup>114</sup>Агеев В.Н. Семиотика. М: Весь мир, 2002. С. 56.

<sup>115</sup>Якобсон Р.О. Язык и бессознательное. М: Наука, 1996. С. 161.

Поскольку исследование сфокусировано на модели святости, построенной из различных образов святого, то обоснованным кажется выбор методов исторической имагологии. Зачастую в центре внимания этой дисциплины находится изучение представлений об образе Другого в различных обществах<sup>116</sup>, что как нельзя лучше отражает положение святого в тексте жития. Являясь одновременно патроном своей общины и выразителем небесных сил, святой находился в положении посредника между небом и землей<sup>117</sup>. Изучение модели святости с позиции Другого позволяет проанализировать социально-идеологическую функцию представлений современников об инаковости святых. Анализ прямой речи, метафор и признаков оценочности, представленных в тексте, позволяет провести лингвоимагологический анализ дискурса и проследить как образы Другого, конструируемые в агиографии, превращаются в топосы, входят в общественное сознание и формируют представление о святости.

Выбранная методология соответствует поставленным задачам и помогает решить их.

**Обзор источников.** Источниковую базу исследования составляет агиографическая литература. Данный исторический источник отличается специфичностью в силу того, что нередко описывает фантастические события. Авторы житий корректировали и интерпретировали действия прототипа святого в соответствии с агиографической традицией. Ориентация на определенные образцы и следование строгой композиционной схеме жанра требует от исследователя глубокого внутреннего имманентного анализа структуры текста. Кроме того, для житийной литературы характерно внесение поздних изменений копиистом, что затрудняет как определение близости копии к прототипу, так и точную датировку агиографий. В то же время социокультурный аспект житий позволяет реконструировать картину мира и характер духовности человека

---

<sup>116</sup> Лапина Л.А. Историческая имагология: проблема методов и категории. // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2019. №4 (85). С. 28.

<sup>117</sup> Heffernan T. Op.cit. P. 10.

поздней античности, социальные концепты религиозной жизни, религиозно-культурные представления общества<sup>118</sup>.

Религиозная жизнь Галлии в IV-V вв. оказала значительное влияние на формирование новой модели святости. Анализ данной модели предполагается выполнить на основе галльских агиографических источников IV-V вв.: жития Мартина Турского<sup>119</sup>, «Похвального слова о жизни св. Гонората»<sup>120</sup>, жития Илария Арелатского<sup>121</sup>, жития Германа Осерского<sup>122</sup>.

Одним из наиболее ранних образцов агиографической литературы является «Житие св. Мартина Турского», написанное Сульпицием Севером по всей видимости около 395-396 г. (древнейший список датируется VI в.). По крайней мере к тому времени как автором жития было получено известие о смерти Мартина Турского, произведение было закончено<sup>123</sup>. Многие из жизни и творчества автора жития Мартина Турского исследователи узнают благодаря его переписке с Паулином, епископом Ноланским<sup>124</sup>. Сульпиций Север, происходивший из знатной аквитанской семьи, получил классическое образование. В Бордо Сульпиций изучал риторику, здесь он и познакомился с Паулином Ноланским<sup>125</sup>. Некоторое время Сульпиций Север строил карьеру адвоката<sup>126</sup>. Однако Паулин Ноланский, а также Мартин Турский, которого Сульпиций Север знал лично, оказали значительное воздействие на его дальнейшую жизнь: под их влиянием он основал на своей вилле Примулиак аскетическую общину<sup>127</sup>. Во многом благодаря епископу Нолы *Vita Martini* получила дальнейшее распространение<sup>128</sup>.

<sup>118</sup> Швец В., Сорочан С.Б. Введение в агиографию. Харьков, 2015. С. 61.

<sup>119</sup> Сульпиций Север. Житие святого Мартина, епископа и исповедника // Сочинения. М.: РОССПЭН, 1999.

<sup>120</sup> Слово святого Илария о жизни святого Гонората, епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI вв.: сб. исслед. и пер./ред.: А. Р. Фокин. —М., 2004. С. 59 – 91.

<sup>121</sup> Гонорат Массилийский. Житие Святого Илария епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI веков. С. 92 – 127.

<sup>122</sup> Констанций Лионский. Житие святого Германа / Пер. на рус. яз. А. А. Бабиной и В. М. Тюленева. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019.

<sup>123</sup> Донченко А.И. Сульпиций Север и его произведения. С. 247.

<sup>124</sup> Paul. Nol. Ep. 1; 5; 11; 17; 21; 24; 26; 28; 29; 32. Sup. Sever. Ep. 2; 3; 5; 19; 23; 24; 27; 37.

<sup>125</sup> Mertens A. The Old English Lives of St Martin of Tours: Edition and Study. Universitätsverlag Göttingen 2017. P. 15.

<sup>126</sup> Донченко А.И. Сульпиций Север и его произведения. С. 212.

<sup>127</sup> Stancliffe C. Op. cit. P. 30-38.

<sup>128</sup> Barnes T. D. Op. cit. P. 208-209.

Другим историческим источником, позволяющим судить о жизни автора *Vita Martini*, является «*De viris illustribus*» Геннадия Массийского, написанное в конце V в. Его автор называет Сульпиция пресвитером, а также сообщает, что в конце жизни он впал в ересь пелагианства, но осознал свою ошибку и дал обет молчания<sup>129</sup>.

В прологе жития Сульпиций Север пишет, что *Vita Martini* – его ответ на просьбы некоего Дезидерия написать о святом Мартине (*Vita Mart. I. 1*). Личность адресата точно не установлена. Вполне вероятно, что Дезидерий являлся представителем аквитанской аристократии<sup>130</sup>. Как отмечает Донченко А. И., предполагаемой аудиторией *Vita Martini* были не только галльские аскеты, для которых житие представляло своеобразный образец, но также церковный клир и галло-римская аристократия<sup>131</sup>. В прологе жития агиограф противопоставляет свой труд языческим сочинениям о героях, и выражает надежду на то, что его читатели будут вдохновлены на служение Богу примером Мартина (*Vita Mart. I. 1-6*). Кроме того, в произведении Сульпиция можно найти и более личные мотивы создания текста. По всей видимости, агиограф искал небесной награды от Господа (*Vita Mart. I.6*), рассматривая работу как своеобразную «аскезу пера»<sup>132</sup>.

Житие считается основополагающим произведением в своем жанре, сформировавшем в представлении духовенства и мирян набор определенных ожиданий в отношении епископов: в первую очередь ведение «апостольской жизни» и обладание даром чудотворения<sup>133</sup>. Мартин Турский предстает перед читателями «человеком, исполненным Бога», посредством аскетических практик и праведной жизни снискавшего репутацию добродетельного епископа и чудотворца. Рассказам о чудесах посвящена значительная часть текста Сульпиция Севера. Многие из описанных в «Житии Мартина Турского» чудес получили распространение в агиографии Галлии. Авторы житийной литературы

<sup>129</sup> Gennad. Massil. De vir. illustr. 19.

<sup>130</sup> Sulpicius Severus. Vita Sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. / Lat./Dt. Übers. u. hrsg. von G. Huber-Rebenich. – Stuttgart: Reclams Univ.-Bibl., 2010. S. 75, n.2.

<sup>131</sup> Донченко А.И. Сульпиций Север и его произведения. С. 251.

<sup>132</sup> Fontaine J. La question martinienne // Peritia. 1985. Vol. 4. P. 373

<sup>133</sup> Омельченко Д.М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2021. С. 388

V-VI вв. заимствуют не только семантическое поле рассказов о чудесах, но также их композиционное построение и представление о чудесах как элементах образа святого-патрона.

«Похвальное слово о жизни св. Гонората» было написано его родственником и современником Иларием, епископом Арелатским. Данный агиографический памятник, созданный, по-видимому, около 431 г., был основан на проповедях Илария, произнесенных в первые три годовщины кончины Гонората Массилийским (древнейший список датируется VII в.)<sup>134</sup>. Сам Иларий, получивший классическое римское образование и блестяще владевший искусством риторики, считал главным событием своей жизни «обращение» к аскетическому образу жизни под воздействием увещаний Гонората Арелатского (*Vita Honor.* 23-24; *Vita Hilar.* 3-7).

В качестве приемника епископа Арелата на кафедре, Иларий сумел не только сохранить образ своего наставника в сознании потомков, что очевидно было главной целью произведения, но также сформулировать собственный взгляд на святость и идеал епископа. Иларий посвящает большую часть своего труда описанию не чудотворных сил Гонората Арелатского, а созданию образца доброго пастыря, проявлявшего духовную заботу о своей пастве. Главное внимание в панегирике акцентируется на аскетическом этапе жизни святого. Эти особенности значительно отличают работу Илария от созданного ранее «Жития Мартина Турского» и закладывают основу будущей южногалльской традиции агиографии, в большей степени ориентированной на внутренний мир героя и его личность, чем на выполнении им епископских обязанностей. Сочинение Илария имело большое влияние на последующую христианскую литературу, в частности на Житие прп. Романа (VI в.), проповедь о св. Бернанде (XI в.), панегирик в честь св. Аниана Аврелианского (XIII в.)<sup>135</sup>.

По всей видимости, *Vita Honorati* также было принято в качестве образца агиографом самого Илария Арелатского. «Житие Святого Илария, епископа

<sup>134</sup>Hilaire d'Arles. La vie de st. Honorat / Éd. M.-D. Valentin. P., 1977. P. 22.

<sup>135</sup>Зайцев Д.М. Гонорат, свят. // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. С. 71.

Арелатского» было составлено между 475 и 480 годами учеником Илария – Гоноратом, епископом Массилийским (древнейший список датируется VII в.)<sup>136</sup>. Генадий Массилийский называет его церковным ритором, которому многие проповедники готовы были уступить кафедру для выступлений (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 99). Одобрение папы Геласия писательского таланта Гонората также явно указывает на то, что он считался одним из выдающихся проповедников своего времени<sup>137</sup>. О многих событиях в житии автор пишет, как очевидец, который, кроме того, лично знал многих учеников Илария<sup>138</sup>.

Автор в целом сохраняет тот аскетический идеал, который сам Иларий закладывал в своей речи о святом Гонорате. Созданный Гоноратом Массилийским образ святого-аскета тесно переплетен в «Житии Илария» с образом строго до суровости пастыря. Гонорат создает образ святого, который, давая личный пример набожности, заботится о нравственном благополучии своего города.

В отличие от «Похвального слова о жизни св. Гонората», «Житие святого Илария» богато на информацию о социально-административной деятельности епископа, а также содержит сведения о состоянии Церкви и взаимодействии епископа с Римом. Гонорат Массилийский подчеркивает, что Иларий, несмотря на строгость в нравственных требованиях к своей пастве, также проявлял любовь к несчастным.

«Житие святого Германа Осерского» было написано пресвитером из Лугдуна (современный Лион) Констанцием<sup>139</sup>. Наиболее вероятной датой написания работы принято считать 480 г. (древнейший список датируется VIII в.)<sup>140</sup>, когда сам Констанций был уже стар. Переписка, в которой он состоял с Сидонием Аполлинарием (*Sid. Apoll. Ep.* I.1; II.10.3; III.2; VII.18; VIII.16; IX.16.1.), приводит о нем отрывочные сведения, позволяющие исследователям судить о жизни этого

<sup>136</sup>Honorat de Marseille. Vie de St. Hilaire d'Arles / Éd. P. A. Jacob. P., 1995. P.19.

<sup>137</sup>Ibid. P.29.

<sup>138</sup>Зайцев Д.М. Гонорат, свят. // Православная энциклопедия. С. 69.

<sup>139</sup>Noare F.R. Constantius of Lyon// Noble, Thomas, F. X., and Thomas Head, eds. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995. P. 76.

<sup>140</sup>Bardy G. *Saint Germain d'Auxerre et Son Temps*. Auxerre: L'Universelle, 1950. P. 89–108, 95–96.

деятеля Церкви. По всей видимости, Констанций имел римское, классическое образование и галло-римское аристократическое происхождение. Житие дает яркое описание жизни епископов и простых людей в Галлии во второй четверти V в., множество топонимов, имен участников тех событий, многие из которых известны только благодаря этому тексту. Поскольку текст во многом сосредоточен на выполнении святым своих обязанностей церковнослужителя, английский историк И. Вуд полагает также, что Герман должен был стать примером достойного епископального поведения, которому следовало подражать<sup>141</sup>. Другой возможной целью написания агиографического текста может быть распространение культа святого. Лион, где была создана работа, находился в прямой конкуренции с Туром – местом культа одного из самых почитаемых Галльских святых, Мартина Турского. Это позволяет исследователям в числе других целей жития обнаруживать также стремление создать новый культ св. Германа в противовес уже распространившемуся в это время культу св. Мартина<sup>142</sup>. По крайней мере, можно с уверенностью говорить о подражании Констанция произведению Сульпиция Севера, нашедшем выражение как в композиционном сходстве двух агиографических произведений, так и в акценте авторов на образе святого-чудотворца. В то же время в *Vita Germani* не просто сохраняются традиционные элементы аскезы и патронажа, ставшие топосами, но появляются и новые для своего времени черты.

Рассмотренные источники закладывают основу галльской агиографии и формируют новое понимание святости. Фокус рассказа в житийной литературе перестраивается с описания мученической гибели святого на изображение его образцовой религиозной жизни и выполнения им социальных функций. В латинской агиографии наряду с созданием концепта монашеской святости происходит актуализация тем пастырского служения и выполнения должностных полномочий, которые связывались с ключевой фигурой церковной иерархии

---

<sup>141</sup>Wood I. N. The End of Roman Britain: Continental Evidence and Parallels. Gildas: New Approaches, 1984. P. 12.

<sup>142</sup>Egmond W. S. van. Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre. Turnhout: Brepols, 2006. P.33.

поздней античности – епископом<sup>143</sup>. Именно епископы, активно принимающие участие в жизни своего региона, становятся главными героями латинских агиографий. Святые не только ведут благочестивую жизнь, но и выполняют посольские миссии, занимались строительством и выкупом пленных. Образы святых, и в том числе модели их социального воздействия, созданные в этот период, становятся своеобразным канон для средневековой житийной литературы в целом.

Для того чтобы проследить истоки формирования данной модели и в качестве материала для сравнения литературной традиции V века нами привлекаются также агиографические работы IV-V веков, выходящие за географические рамки Галлии – «Житие свт. Амвросия»<sup>144</sup> Паулина Медиоланского, «Житие Антония Великого»<sup>145</sup> Афанасия Александрийского и «Житие Илариона»<sup>146</sup> Иеронима Стридонского.

«Житие свт. Амвросия Медиоланского», созданное учеником Амвросия Паулином, епископом Медиолана – важный источник в изучении церковной истории второй половины IV в. Текст представляет собой одно из произведений, зарождающейся традиции житий, посвященных западным епископам. Житие Амвросия, сохраняя описания чудес святого, делает акцент на утверждении его могущества и изображении твердости св. Амвросия по отношению к власти. Некоторые исследователи считают, что Констанций Лионский использовал некоторые эпизоды жития Амвросия для создания нового образа епископа-посла<sup>147</sup>.

«Житие Антония Великого», написанное около 365 года одним из видных греческих писателей IV века Афанасием Александрийским, закладывает основы описания аскетических практик святых и чудес, совершаемых ими. Житие оказало

---

<sup>143</sup>Парамонова М. Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 24.

<sup>144</sup>Паулин Медиоланский. Житие свт. Амвросия Медиоланского /Пер. Цыбенко О. П. СПб: Алетейя, 2013.

<sup>145</sup>Афанасий Великий. Житии преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. / Творения в четырех томах. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903.

<sup>146</sup>Иероним Стридонский. Жизнь св. Илариона // Творения блаженного Иеронима Стридонского (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западной). Т. 4. Киев, 2-е изд, 1910.

<sup>147</sup>Gillett A. Op.cit. P. 122.

большое влияние на средневековую агиографическую традицию в целом и стало обобщением восточной монашеской аскезы. Религиозное совершенствование святого осмыслено здесь через отречение от мира и противостояние политическим властям<sup>148</sup>. Для нашего исследования интересно его влияние на «Житие Гонората Массилийского» и «Житие Мартина Турского».

Некоторые дословные совпадения указывают, что в качестве источника Сульпиций Север использовал «Житие Илариона» Иеронима Стридонского<sup>149</sup>. Житие было создано около 391 г. в Вифлееме. В житии, составленном в первую очередь для западных читателей, Иероним описывает образцы восточного подвижничества, преломляя их сквозь призму собственного аскетического опыта, приобретенного им в пустынях Сирии и Египта. Аскетические образцы, созданные в «Житии Антония Великого», получают здесь дальнейшее развитие.

Поскольку примером для агиографов по-прежнему выступало Евангелие, на чью композиционную схему ориентировались авторы, то для анализа топосов нами использовались также тексты Нового Завета. Источники агиографического характера помогают нам проанализировать литературную традицию, сложившуюся к V в., в то время как новозаветные сюжеты помогают понять основу этой традиции.

Интересно также проследить, как усваивается и трансформируется рассматриваемая модель святости IV-V вв. В качестве источников нами были также привлечены тексты латинской агиографической литературы VI-VIII вв., на которые оказали влияние рассмотренные выше галльские жития IV-V вв. Среди них житие блаженнейшего мужа Епифания Эннодия<sup>150</sup>, житие св. Цезария Арелатского<sup>151</sup>, житие св. Аматора Стефана Африканца<sup>152</sup> и житие св.

<sup>148</sup>Парамонова М. Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры. С. 24.

<sup>149</sup>Донченко А.И. Указ. соч.. С. 245.

<sup>150</sup>Магн Феликс Эннодий. Житие блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви. / Пер. с лат., Тюленев В. М. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

<sup>151</sup>Житие Цезария Арелатского / Пер. слат., вступит. статья Каспарова А. И. // Раннехристианские Жития Галльских Святых / Под ред. Банникова А. В., Каспарова А. И., Пржигодзкой О. В. СПб., 2016.

<sup>152</sup>Stephanus Africanus. Vita Amatoris / Ed. Duru L.M. // Bibliothèque Historique de l'Yonne, ou Collection des Légendes, Chroniques et Documents Divers pour Servir à l'Histoire des Différentes Contrées qui Forment Aujourd'hui Ce Département, 1. Auxerre: Perriquet, 1850.

Радегунды<sup>153</sup>, написанное Венанцием Фортунатом, житие св. Женевьевы<sup>154</sup>, житие св. Аниана<sup>155</sup>, «Житие отцов»<sup>156</sup> Григория Турского.

Медиоланский диакон Магн Феликс Эннодий, по всей видимости, был вдохновлен галльскими житиями святых IV-V вв. «Житие блаженнейшего мужа Епифания епископа Тицинской церкви», написанное им не ранее 501 г./502 г. – 504 г.<sup>157</sup>, ближе всего по композиционной структуре к «Житию Германа Осерского». Эннодий обходит молчанием чудеса и аскетические подвиги святого, однако пристальное внимание уделяет теме дипломатических миссий епископа Тицинской церкви.

«Житие святого Цезария Арелатского», состоящее из 2 частей или книг, также вдохновлено галльскими агиографическими текстами IV-V вв. Житие было составлено по просьбе Цезарии Младшей, племянницы Цезария, не позднее, чем через семь лет после его смерти, около 549 г. Первая книга, написанная епископом Киприаном Телонским в соавторстве с епископами Фирмином и Вивенцием, сосредоточена на социально-политической деятельности Цезария как епископа, на церковной карьере и путешествиях. Во второй книге пресвитер Мессиян и диакон Стефан из Арелата повествуют о чудесах Цезария, упущенных в первой книге, а также о его последних днях, смерти и погребении<sup>158</sup>. Модель святого-патрона, созданная галльской агиографией IV-V вв., занимает в тексте центральное место: Цезарий усерден в проповедях, заботлив к своей пастве и активен в деле выкупа пленных.

*Vita Amatoris* был заказан епископом Авнарием, епископом Осера. Авнарий управлял епархией с последней четверти VI в. до самого начала VII в. Исходя из

---

<sup>153</sup> Венанций Фортунат. Житие святой Радегунды / Пер. с лат., коммент. Н.Ю. Бикеевой // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. 20. С 188-204.

<sup>154</sup> Житие св. Женевьевы / Пер. М. А. Тимофеева // Альфа и Омега. 1996. № 4 (11). С. 126-139.

<sup>155</sup> *Vita Aniani* / Ed. B. Krusch // *Monumenta Germaniae historica scriptorium rerum merovingicarum* / Ed. B. Krusch. - Hannover, 1896, t. III. P. 108-117.

<sup>156</sup> Григорий Турский. Житие Отцов / Пер. с англ. Л. Весениной. М.: Издательский Дом Русский паломник, 2005.

<sup>157</sup> Тюленев В.М. Магн Феликс Эннодий – человек уходящей эпохи. // Магн Феликс Эннодий. Житие блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви. Панегирик королю Теодориху. Житие блаженного монаха Антония. Благодарение за свою жизнь. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. С. 26

<sup>158</sup> Каспаров А. И. О Житии Цезария. С. 54.

этого Ван Эгмонд помещает датировку текста между 561 и 605 годами<sup>159</sup>. Создание текста долгое время приписывалось Герману Осерскому, однако, переписка между Авнарием и Стефаном Африканским доказывает авторство последнего. В двух посланиях епископ Осера заказывает житие Аматора и стихотворную форму жития Германа Осерского, а Стефан соглашается выполнить эту просьбу. Житие содержит темы и модели, сформированные галльской агиографии IV-V вв. Особенно исследователи отмечают стилистическую и композиционную схожесть жития Аматора с *Vita Germani*<sup>160</sup>.

Житие св. Радегунды было создано Венанцием Фортунатом в начале 590-х гг. – одним из самых значительных латинских поэтов VI века. Фортунат обучался риторике, грамматике и богословию в Италии, но в 565 г. отправился в Галлию. В течение двух лет он прибывал в качестве поэта при дворах различных франкских королей, а затем остался в Пуатье, где и скончался в 600 г. В последние годы жизни он получил сан епископа Пиктавийского<sup>161</sup>.

Влияние на автора галльской агиографии IV-V вв. проявляется в использовании им набора основных монашеских добродетелей, ставшим к тому времени стандартным. Так, фигуру Радегунды, в частности, объединяет с образами Гонората и Илария Арелатского акцент, сделанный на аскетизме святой. Кроме того, подобно «Житию Мартина Турского» почти треть жития Венанций Фортунат посвятил описанию чудес святой Радегунды<sup>162</sup>.

Анонимный автор «Жития Женеьевы Парижской» сообщает, что пишет агиографию через 18 лет после смерти святой, что позволяет датировать источник приблизительно 520 г.<sup>163</sup> Однако ряд позднейших интерполяций датируются исследователями VIII в., из-за чего более поздняя датировка переносится некоторыми исследователями на все житие<sup>164</sup>. Агиограф, по всей видимости, был

---

<sup>159</sup>Egmond W. S. van. Op. cit. P. 31.

<sup>160</sup>Ibid.

<sup>161</sup>Бикеева Н. Ю. Образ королевы-монахини в агиографическом сочинении Венанция Фортуната // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2012. № 20. С. 98.

<sup>162</sup>Там же.

<sup>163</sup>Bourassin E. Sainte Geneviève. P.: Éditions du Rocher, 1997. P. 12.

<sup>164</sup>Krusch. Die Fälschung der Vita Genovefae // Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. 1892. Vol. 18. S. 5-9.

знаком с *Vita Martini* и *Vita Germani*<sup>165</sup>. Образ Женевьевы роднит с образами Мартина и Германа схожее описание аскетических практик и активное вмешательство святой в дела города, что позволяет автору создать образ святой-покровительницы города.

Анонимное «Житие епископа Аниана», повествующее о нападении в 451 году гуннов на Аврелиан, было датировано издателем Б. Крушем VIII в.<sup>166</sup> Однако существуют и другие версии его датировки, в соответствии с которыми источник следует относить к рубежу V-VI вв.<sup>167</sup> Интерес для данного исследования представляет сцена битвы с гуннами, в которой епископ представлен как воитель и защитник своей общины. Истоки этого образа могут восходить к образу Германа Осерского – епископа, впервые представленного в тексте жития во главе армии.

«Житие отцов» Григория Турского, созданное около 592 г.<sup>168</sup>, представляет собой сборник из 20 агиографий галльских святых – епископов и монахов. Особую ценность как исторического источника работа имеет в связи с тем, что многих из описанных святых Григорий Турский знал лично<sup>169</sup>. Помимо этого, каждое житие открывает небольшое нравственное размышление, что позволяет оценить личные богословские взгляды автора. *Vita partum*, по всей видимости, имело широкое распространение в Средние века, о чем убедительно свидетельствует тот факт, что отдельные главы произведения изымались из общего корпуса и превращались в самостоятельные произведения. В свою очередь на их основе позже создавались новые расширенные версии агиографических текстов о тех же святых<sup>170</sup>. По всей видимости, Григорий Турский был знаком не только с *Vita Martini*, но и с *Vita Honorati*, *Vita Hilarii* и

---

<sup>165</sup>Vita Germani Interpolata /Ed. Duru M.L.// Bibliothèque historique de l'Yonne, ou collection des légendes, chroniques et documents divers pour servir à l'histoire des différentes contrées qui forment aujourd'hui ce département. Auxerre: Perriquet, 1850. P. 42-44, 68-70.

<sup>166</sup>Vita Aniani. P. 106.

<sup>167</sup>Banniard, M. L'aménagement de l'histoire chez Grégoire de Tours: à propos de l'invasion de 451. //Romanobarbarica. 1978. Vol.3. P. 19-20.

<sup>168</sup>Сидоров А. И. Григорий Турский // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т.13. С.70.

<sup>169</sup>Роуз Ю.Д. Введение // Григорий Турский. Житие Отцов / Пер.с англ. Л. Весениной. М.: Издательский Дом Русский паломник, 2005. С. 31.

<sup>170</sup>Сидоров А. И. Указ. соч. С.70.

*Vita Germani*. В житиях обнаруживаются как сюжетные параллели, так и схожее описание аскетических практик, а также чудес, совершаемых святыми. В целом *Vita partum* следует за галльской моделью святости, сложившейся к концу V в.

Благодаря этим источникам можно судить о распространенности данной модели святости во времени и пространстве. Анализ агиографии VI-VIII веков показывает, что большинство топосов, созданных агиографами Галлии в IV-V веках, сохранилось. Сложный образ епископа, который, выступая патроном своей паствы, чья власть поддержана его особыми качествами аскета, постоянно берет на себя бремя заступничества, распространяется во всей латинской агиографии, усложняясь и получая развитие. Ключевые элементы, используемые для создания подобной модели, сохраняются и в агиографии VI-VIII вв.

Кроме того, важным источником для работы явился корпус писем, хроник и произведений, созданных авторами рассматриваемых агиографических произведений или их корреспондентами. Так, помимо «Жития святого Мартина Турского» Сульпиций Север оставил после себя «Диалоги», «Хронику» и ряд писем, которые помогают прояснить взгляды агиографа на модель святости. «Хроника» и «Диалоги» написаны примерно в одно и то же время ок. 403 г., т.е. после создания жития Мартина<sup>171</sup>. «Хроника» дает краткое изображение истории от сотворения мира до времени написания работы, а «Диалоги» посвящены описанию чудес св. Мартина Турского. В целом оба произведения, а также некоторые письма, созданные Сульпицием во время работы над *Vita Martini*, позволяют не только глубже проникнуть в замысел автора, но также проанализировать фигуру умолчания – посмотреть, о чем знал, но не сказал агиограф в житии. Последнее помогает сравнить образ Мартина в агиографии и в других произведениях автора.

Некоторые письма Сидония Аполлинария, помогают исследователям сделать определенные выводы о жизни и творчестве Констанция Лионского. Однако для нашего исследования интерес представляет письмо, в котором Сидоний благодарит Констанция за его приезд в столицу Оверни после

---

<sup>171</sup>Донченко А.И. Указ. соч. С. 255

варварского нападения, несмотря на преклонный возраст и болезнь<sup>172</sup>. Этот источник дает возможность сравнить положение в некоторых областях Западной Римской империи V в. с литературным миром, сконструированным в пространстве *Vita Germani*.

Наконец, письмо Эннодия к Цезарию Арелатскому<sup>173</sup> отражает взгляд агиографа на соотнесение авторитетов светской и духовной власти и особой, просветительской роли пастыря. В лице Цезария автор письма создает обобщенный образ «идеального» епископа, главными чертами которого, как и в «Жития блаженнейшего мужа Епифания», выступают красноречие и образованность<sup>174</sup>.

Источники личного характера, а также прочие произведения агиографов, помимо житийной литературы, позволяют углубить представление авторов о своих героях, модели святости, главных чертах святого, а также, в отдельных случаях, расширить понимание методов и инструментов конструирования образа святого.

**Понятийный аппарат и терминология**, используемые в исследовании, разработаны с учетом традиции современной историографии, а также целей и задач работы. В первую очередь разграничения требует понятия «модель святости» и «образ святого».

Термин «модель» (от лат. «*modulus*» – мера, такт, ритм, модуль) многозначный. Наиболее подходящим для исследования можно считать понимание В. Штоффа, который определял «модель» как структуру, созданную мысленно или практически и отражающую определенную часть действительности в упрощенной и наглядной форме<sup>175</sup>. Таким образом, под понятием «модель святости» нами подразумевается художественное схематическое изображение

<sup>172</sup>Sid. Apoll. Ep. III.2.

<sup>173</sup>Эннодий. Послание епископу Цезарию / Пер. с лат., коммент. Тюленева В.М. // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии*. 2014. Вып. 6. С. 66-67.

<sup>174</sup>Тюленев В.М. Эннодий и Цезарий// *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии*. 2014. Вып. 6. С. 64-65.

<sup>175</sup>Штофф В. О роли моделей в познании. Л.: Изд-во ленингр.ун-та, 1963.

святости, состоящее из набора образов и топосов, создаваемое агиографами в качестве образца для читателей.

Понятие «образ святого» имеет в работе более узкое значение. Используя такое соотношение понятий «модель» и «образ», мы следуем за идеями О. К. Фальта<sup>176</sup>. Под «образом» в литературоведении понимается обобщенное представление о действительности, преломленное в свете идеала автора и созданное при помощи его художественной фантазии<sup>177</sup>. Также согласимся с О. К. Фальтом в характеристике образа как схемы, отличающейся постоянством и устойчивостью<sup>178</sup>. Тем самым, «образ святого» – идеализированная характеристика литературного святого, обобщающая его черты и характер для отображения одной из сторон его деятельности. Сама же святость понимается как конструкт, являющийся продуктом социума определенной эпохи и несуществующий вне него. Изучение святости в теологическом смысле не входит в задачи настоящего исследования.

**Положения, выносимые на защиту, сформулированы следующим образом:**

- В агиографии Галлии IV-V вв. под влиянием целого ряда социально-экономических и политических факторов (прекращение гонений, упадок политических структур Римской империи, перестройка общественных связей, укрепление авторитета Церкви и др.) создается западная модель святости, в которой формируется новое понимание святого и его места в обществе: на смену мученической смерти святого приходит религиозное подвижничество, имеющее ряд собственных критериев святости.
- Компоненты рассматриваемой модели святости включают в себя: социально-административную деятельность (выполнение организационно-управленческих обязанностей в рамках епископского

---

<sup>176</sup>Falt O. K. Global History, Cross-Cultural Interactions and Encounters and Theoretical Roots of the Study of Mental Images. // The Journal of International Social Research. 2008. Vol.1. № 5. P. 319.

<sup>177</sup>Словарь литературоведческих терминов / Под ред. Тимофеева Л. И., Тураева С. В. М.: Просвещение, 1974. С. 241.

<sup>178</sup>Falt O. K. Op. cit. P. 319.

служения), пастырскую деятельность святого (вероучительная и благотворительная практика святого, основанная на его аскетическом авторитете), а также его способность к чудотворению. Компоненты этой модели окончательно складываются к концу V в.

- Образ святого-патрона, создаваемый с помощью указанных элементов, в течение V в. трансформируется из образа регионального в общегалльского покровителя.
- Распределение компонентов модели внутри отдельных житий позволяет выявить две традиции: южногалльскую, тесно связанную с леринской интеллектуальной и богословской традицией, ориентированную на формирование аскетического образа доброго пастыря, и центральногалльскую, сочетающую аскетический идеал святого с авторитетом епископа и чудотворца.
- Модель святости Галлии IV-V вв. заложила основу для латинской агиографии VI-VIII вв.

Сформулированные положения определили **научную новизну** исследования. В работе впервые в отечественной историографии определено содержание модели святости Галлии IV–V вв., возникшей после того, как мученичество уходит в прошлое. В исследовании доказано, что главными компонентами рассмотренной модели святости являлись социально-административная, пастырская и чудотворная деятельность святого-епископа. На примере позднеантичных агиографических текстов Галлии проводится комплексный анализ различных элементов данной модели, а также прослеживается ее воздействие на последующую латинскую агиографию. С учетом существующих в современной историографии подходов и методов определено влияние различных (социальных, социокультурных, политических) факторов, а также интеллектуальной традиции на формирование и эволюцию модели святости в галльской агиографии IV–V вв.

**Практическая значимость работы** состоит в том, что результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы при изучении

истории Средних веков Галлии, истории христианства и Церкви в период раннего Средневековья, истории позднеантичной литературы и агиографии, при разработке учебных курсов по истории Древнего мира, поздней Античности и Средних веков.

**Работа соответствует паспорту специальности 5.6.2.** Всеобщая история; направления исследований: 2. История Древнего мира (история Древнего Востока, история Античности, история Америки и Африки в древности); 3. История Средних веков (история Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы, история Византии, история славян, история Средневекового Востока); 12. Социальная история. История социальных процессов, институтов, структур. Динамика исторической социальности; 18. Человек в истории (весь комплекс культурно-антропологической проблематики, в том числе история ментальности, история повседневности, историческая имагология и т.п.); 20. История общественной мысли. Интеллектуальная история; 22. История религии и церкви.

**Апробация работы.** Выводы и материалы исследования прошли апробацию в ходе докладов на нескольких конференциях: «Молодая наука в классическом факультете» (Иваново 2020), «Курбатовские чтения» (Санкт-Петербург 2019, 2020), «Ломоносов» (Москва 2020, 2021).

Цель и задачи определяют **структуру** исследования. Работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка исторических источников и литературы.

## ГЛАВА 1

### СОЦИАЛЬНО-АДМИНИСТРАТИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО-ЕПИСКОПА В ЖИТИЯХ ГАЛЛИИ IV-V ВВ.

Житие представляет собой документальное свидетельство процесса конструирования святости, тем самым становясь важной частью модели, для сохранения которой оно создается. С одной стороны, агиографический текст распространяет и расширяет понимание святости, определяя достойных почитания, с другой стороны – сам текст начинает восприниматься верующими как источник мудрости<sup>179</sup>. Как подчеркивал социолог П. Делюз, святые создавались для других людей и другими людьми<sup>180</sup>.

На абстрактную модель святости и литературный образ святого неизбежно оказывала влияние историческая реальность, в которой они создавались. В то же время сам образец, сконструированный в агиографии, формировал новую реальность, вводя новые нормы и предлагая следовать примеру святых. В результате эта модель, с одной стороны, отражает те изменения, которые произошли в обществе, а с другой, закрепляет в сознании читателя новые грани этого образа, заставляя общество воспроизводить те или иные практики в жизнь<sup>181</sup>.

Эпоха поздней античности – время глубокой, системной перестройки римского общества, которая приводит к утрате централизованного контроля со стороны политико-экономических элит, потере координации и регламентации жизни индивидуумов и групп<sup>182</sup>. Упадок империи и глубокая реорганизация социально-экономических и политических связей протекали на фоне процессов варваризации<sup>183</sup> и регионализации общества<sup>184</sup>. С одной стороны, усиливалось противостояние галло-римской знати с германскими племенами, которые претендовали на имперские территории. С другой стороны, происходила

---

<sup>179</sup>Heffernan T. Op.cit. P.16.

<sup>180</sup>Delooz P. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church. P. 189–216.

<sup>181</sup>Mériaux Ch. Op.cit. P.143

<sup>182</sup>Болгов Н.Н. Поздняя античность: история и культура. Белгород: Изд-во БелГУ, 2009. С. 13-14.

<sup>183</sup>Там же. С. 26

<sup>184</sup>Старостин Д. Н. Регионализм и идея единства империи в истории галльской церкви III – VI вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2014. №4. С. 53.

децентрализация власти на окраинах империи. Потеря политического контроля государства и хозяйственное обособление отдельных территорий вели к росту самостоятельности местной знати. При этом распространение христианства значительным образом повлияло на формирование регионального самосознания отдельных провинций. В Галлии это привело к складыванию идеи об особенностях традиции единой христианской церкви региона и ее значительной роли как объединяющей силы в эпоху нарастающей раздробленности Римской империи<sup>185</sup>.

Церковь оставалась одной из немногих структур, продолжавших функционировать в эпоху системного кризиса имперской власти. К ней постепенно отходили функции, выполняемые ранее куриями городов<sup>186</sup>. Кризис периода поздней Римской империи привел к тому, что на смену «классическому патрону», который перестал быть главной фигурой в отношениях местного населения с внешним миром, пришел епископ. Ибо то, чего ожидали люди от епископа, совпадает с тем, что они искали у покровителя<sup>187</sup>.

Во многом должность епископа – административная, что следует из самого слова «ἐπίσκοπος» (лат. *episcopus*), которое означает «надзиратель», «блюститель». Термин в греко-римском мире мог относиться к различному роду деятельности, где необходим был надзирающий<sup>188</sup>. Из первого Послания к Тимофею узнаем, что функции епископа, по представлению апостола Павла, включали в себя: управление церковью как собственным домом, учительство, сохранение церковного предания, возложение рук и забота о вдовах (Тим. 1.3). Таким образом, с апостольских времен епископ выполнял функции распределения материальных благ и распоряжения всем церковным имуществом общины<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Там же.

<sup>186</sup>Becher M. Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt. München, 2011. S. 242–245.

<sup>187</sup>Redfield R. The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, 1960. P. 36–38.

<sup>188</sup>Ткаченко А. А. Епископ // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т.18. С. 509.

<sup>189</sup>Манукян Э. М. Episcopus bonus: эпистолярная репрезентация образа у Сидония Аполлинария // Научные ведомости БелГУ. Серия История. Политология. 2015. №7(204). С. 59.

В период поздней античности епископы стали участвовать в управлении своими городами и в региональной политике в неизвестном доселе масштабе, становясь не просто главой церковной общины, а фактическим руководителем города и защитником интересов рядовых граждан<sup>190</sup>. Они не только занимались строительством, выкупом пленных и выполняли посольские миссии, но и нередко отстаивали свои интересы и интересы своих прихожан в диалоге со светской властью<sup>191</sup>.

Для успешного выполнения своих обязанностей епископу был необходим опыт взаимодействия со светской властью и административной работы, навыки дипломатии и риторики. Аристократизация Церкви позволяла решить эту проблему, не только внедрив в нее элементы светской культуры, но также дав возможность использовать ресурсы и компетенции галло-римского нобилитета в интересах общины и города<sup>192</sup>. Так, епископы в Галлии V в. практически полностью происходили из галло-римской знати<sup>193</sup>.

Соответственно, занятие чиновничьих должностей кандидатами до их избрания в епископы, как и их способности в политико-административной сфере одобрялись как светской властью, так и паствой<sup>194</sup>. Особенно характерен в этом отношении для галльской агиографии пример святого Германа Осерского, имевшего аристократическое галло-римское происхождение, классическое образование и опыт работы в административно-политических структурах империи (*Vita Germ.* 1).

По всей видимости, на епископов к IV в. были возложены различные светские функции. Некоторые из них епископы выполняли с апостольских времен, например, разрешение споров и конфликтов внутри общины, финансовое

---

<sup>190</sup>Rapp C. Op. cit. P. 23.

<sup>191</sup>Kreiner J. About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul // *Speculum*. 2011. Vol. 86. P. 321–360.

<sup>192</sup>Манукян Э. М. «Из тоги в мантию»: способы и аспекты интеграции галло-римской аристократии в епископат в IV-VI веках // *Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2020. № 2. С. 57.

<sup>193</sup>Gassman P. *Der Episcopat in Gallienim 5. Jahrhundert*: Diss. Bonn, 1977. P. 64-67.

<sup>194</sup>Манукян Э. М. К вопросу о выборе епископа в Галлии V века: критерии, мотивации, цели // *Проблемы истории и культуры. Материалы XXXIII всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения»*. СПб., 2015. С. 349

управление делами общины, наблюдение за поступлением даров и раздачей церковного имущества нуждающимся<sup>195</sup>. Другие мирские обязанности – такие как организация строительных работ, защита города от нападения варваров, участие в посольствах – были продиктованы политическими реалиями своего времени. Однако все эти занятия епископов оказались по-разному представлены в житиях галльских святых: отдельные епископские обязанности мало интересуют агиографов, другим – уделяется значительная часть текста. Вместе с тем, социально-административная деятельность святых, представленная в текстах житий в качестве примера подражания, должна была оказывать воздействие на реальную практику епископов. Попытаемся проследить как агиографические произведения Галлии IV-V вв. отражали и закрепляли изменения, произошедшие в административно-политической деятельности епископов.

### 1.1. Оборона города

Тема *защиты епископами паствы* только зарождается в галльской агиографии IV-V вв. Надо заметить, что конструирование образа святого-воина в латинской агиографии поздней античности было возможно только благодаря трансформации отношения Церкви к войне. Некоторые из христианских апологетов, такие как Ориген, Тертуллиан, Лактанций, выражали глубокое отвращение к кровопролитию и насилию, считая их языческим наследием и провозглашая наступление новой христианской эпохи мира<sup>196</sup>. К концу IV века после «обращения Константина» взаимоотношения Церкви со светской властью улучшились, что стало еще более заметно при Феодосии Великом. На фоне этих событий христианские теологи сделали попытку приспособить миролюбивые идеалы к реальности, что приближало их к этике приемлемой войны<sup>197</sup>. Например, Амвросий Медиоланский, соединив идеи Цицерона с христианским учением, заложил основы идеи этически справедливой войны для защиты

---

<sup>195</sup>Rapp C. Op cit. P. 24.

<sup>196</sup>Cox R. Op.cit. P. 9

<sup>197</sup>The Early Fathers on War and Military Service / Ed. L.J. Swift. Wilmington (Del.), 1983. P.41-44.

Отечества от нападения разбойников и варваров<sup>198</sup> (*Ambr. De off.* I, 28, 129). В свою очередь рассуждения Августина Блаженного основывались на концепции несовершенства временного земного правления и неизбежности войны как греховного явления<sup>199</sup>. Таким образом, истинный мир, по мысли Августина, возможно будет обрести только в Граде Божьем (*Aug. De civ. Dei* XXII, 22). В то же время он допускал, что война может выступать как инструмент правосудия и средства от греха (*Aug. Quaest. In Hept.* VI, 10).

Впрочем, христианские писатели сходились во мнении, что война – это исключительно мирское дело, которое не приличествует церковнослужителям. IV Вселенский собор в 451 г. накладывал запрет на ношение оружия клиром, что указывает на закрепление этого принципа в церковном законодательстве. Согласно одному из положений собора:

«Тот, кто стал священником или монахом, не должен нести военную службу или исполнять светскую должность. Тот, кто посмеет сделать это, не покается и не вернется к своему первоначальному служению Богу, должен быть предан анафеме»<sup>200</sup>.

В то же время как было сказано выше, политическая нестабильность и постоянные войны не только привели к изменениям в общественной жизни, но также выявили новые силы, взявшие на себя часть функций светских властей. В условиях нашествия варварских племен и последующей дезорганизации местной власти христианская церковь оставалась тем институтом, который мог обеспечить нужды городского населения в безопасности. Именно в это время изменяется роль епископа в раннесредневековом обществе, который превращается в преемника социальных и властных функций магистрата поздней античности<sup>201</sup>. При усилении роли епископов в регионе и расширении их административных полномочий неудивительно, что дело защиты города также возлагалось на них.

Сюжеты непосредственного участия епископов в обороне своих городов в галльской агиографии IV-V вв. практически не представлены. Вместе с тем, это

<sup>198</sup>Ramsey P. Op.cit. P. 26

<sup>199</sup>Syse H. Op.cit.. P. 51.

<sup>200</sup>Цит. по Калмыкова. Указ. соч. С. 134

<sup>201</sup>Браун П. Указ. соч. С. 43

вовсе не означает, что модель святости рассматриваемого периода не предполагала формирование образа епископа как защитника. Напротив, знакомство с принципами моделирования образа святого в галльской агиографической литературе IV–V вв. демонстрирует, что в этот период, особенно в V в., оформляется *образ святого-воина*. Конструированию этой модели способствовало проникновение военных аллюзий и военной лексики в латинскую агиографическую литературу IV–VI в.

Само по себе использование языка войны не является необычным для христианства периода поздней античности. Термины войны встречаются во многих агиографических произведениях этого периода, например, в *Vita Hilarionis* св. Иеронима, *Vita Amatoris* Стефана Африканского, а также в Житии Илария Арелатского Гонората Массилийского, Житии Мартина Турского Сульпиция Севера, *Vita Germani* Констанция Лионского и *Vita Epiphani* Магна Феликса Эннодия.

Представляется важным проследить изменения в данной модели не только в литературных традициях Галлии и Италии, которые во многом являлись взаимозависимыми, но и на примерах восточной агиографии. Такое сравнение позволит выделить особенности западной агиографии в целом.

В *Vita Hilarionis* св. Иеронима Стридонского военную лексику встречаем уже в третьей главе, в которой повествуется об уходе Илариона из обители святого Антония, с целью обрести более уединенную жизнь из-за большого количества просителей. Иларион понимает, что сам он еще не достиг такого успеха в аскетизме как Антоний, который сохранял свой образ жизни, несмотря на количество верующих, окружающих его в пустыне. Поэтому последний «получает награду за победу», тогда как Иларион «еще не начал воинствовать» (*Vita Hilarion. 3*). В шестой главе Иероним Стридонский говорит о страшном столкновении Илариона с дьявольским искушением. Весь отрывок наполняется агиографом военными и воинственными образами, в которых демонические силы уподобляются войску:

«В одну ночь он начал слышать плач детей, блеяние стад, мычание быков, как бы вопли женщин, рычание львов, шум войска, и опять различные чудные голоса, (раздававшиеся) для того, чтобы он удалился, испуганный прежде звуком, чем видением. Он понял, что это демонское издевательство и, пав на колени, напечатлев на челе знамение Христа и вооружившись оным, боролся еще сильнее, повергшись и желая как-нибудь увидеть тех, от слуха которых он ужасался. Внимательными очами осматриваясь туда и сюда, он внезапно при свете луны увидел, что на него мчится колесница с несущимися конями, и когда он воззвал к Иисусу, вся прелесть была поглощена внезапно разверзшеюся перед его очами землею. Тогда он сказал: «коня и всадника вверже в море» (Исх. 15, 1) и: «сии на колесницах и сии на конех, мы, же во имя Бога возвеличимся» (Пс. 19, 8)» (*Vita Hilarion. 5–6*).

Однако в этом эпизоде сирийский отшельник остается пассивным: в третьей главе он не воин, так как «еще не начал воинствовать», он защищается силой одной лишь молитвы от армии демонов в шестой главе. Хотя военное звучание и пронизывает весь эпизод, но не это определяет Илариона как героя жития. По всей видимости, в данном контексте военные аллюзии в большей степени подчеркивают необходимые для аскета качества и служат для передачи драматичности сюжета.

Можно было бы ожидать богатство военной лексики и образов войны в *Vita Martini*, поскольку, как говорится в первых главах текста, святой Мартин принадлежал к военной семье. Будучи сыном военного трибуна, Мартин по закону должен был вступить в армию. Однако мало что свидетельствует о глубокой текстологической связи Мартина с войной в контексте дальнейшего повествования. Упоминания о войне, как и использование военного языка, встречаются в основном в главах, посвященных жизни святого как солдата, и гораздо реже в остальной части текста Сульпиция Севера. По всей видимости, использование военной лексики в житии Мартина Турского связано с жизненным фоном главного героя, а не с ролью святого в качестве защитника.

Военное прошлое св. Мартина Турского подвергалось критике современниками Сульпиция Севера. Так, Брикий Турский, преемник Мартина на посту епископа Тура, обвинял святого в том, что на его руках была кровь (*Dial. III. 15.4*). Что еще важнее указом папы Сириция доступ к церковным

должностям был запрещен любому, кто служил в армии после своего крещения<sup>202</sup>. Вильберг пытается ответить на вопрос, почему Сульпиций Север не опустил эту часть жизни Мартина, предполагает, что автор *Vita Martini* сумел использовать этот эпизод в пользу святого<sup>203</sup>. В житии подчеркивается принудительное поступление Мартина на военную службу (*Vita Mart.* II.5), его безукоризненная служба «незапятнанная пороками, которыми обычно грешат люди подобного звания» (*Vita Mart.* II.6) и его стремление к христианской вере уже в этот период жизни (*Vita Mart.* II.8).

В целом же для жития характерен пацифистский пафос, отражающий традиционное для раннего христианства неприятие насилия и войны. Хорошо заметен этот акцент автора на миролюбии святого в сцене отказа Мартина сражаться, в которой сам Христос защищает святого.

За один день до битвы с варварами Мартин отказывается от своего солдатского жалования, говоря, что поскольку он «воин Христов», ему «сражаться не должно» (*Vita Mart.* IV. 3). После обвинений в трусости Мартин просит разрешения предстать перед врагом безоружным в доказательство того, что он поистине защищен силой Господа. Заканчивается отрывок безоговорочной капитуляцией варваров перед битвой, которую агиограф приписывает молитве Мартина. Таким образом, Христос, позволив святому не участвовать в сражении, действительно оберегает своего воина.

Хотя герой *Vita Martini* и выступает в данном случае как воин Божий, а военная метафора используется в эпизоде, который решается с помощью божественного вмешательства, тем не менее, отношения Мартина с войной явно носят мирской характер и не выходят за границы его карьеры военного. Образ Мартина, готового отстаивать свою веру безоружным перед лицом опасности, скорее является аллюзией на раннехристианских мучеников<sup>204</sup>. Военная терминология не используется для описания красноречия или чудотворной силы

---

<sup>202</sup> Mertens A. Op.cit. P.20.

<sup>203</sup> Vielberg M. Der Mönchsbischof von Tours im Martinellus. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds. Berlin: De Gruyter, 2006. S. 255.

<sup>204</sup> Pfeifer A.K. Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890-973). S.18.

святого. Мартин еще не епископ Тура, и язык войны явно не нацелен на укрепление его силы патрона. Напротив, для автора жития важным оказывается подчеркнуть, что божественная власть святого носит мирный характер.

В житии Илария Арелатского Гонорат Массилийский с начала повествования рисует образ святого в терминах войны. Еще некрещеный, но уже убеждаемый отцом Гоноратом принять христианство, Иларий несколько раз называется «призванным в качестве новобранца в небесное воинство» (*Vita Hilar. 4*). Д. В. Зайцев, автор перевода жития на русский язык, замечает, что слова *tiro* («новобранец») и *tirocinium* («новобранство»), первоначально употреблялись в качестве военных терминов в Римской империи, но вскоре попали в христианскую среду, где стали обозначать новообращенного<sup>205</sup>. Окончательное решение Илария перейти в христианство Гонорат Массилийский представляет как военную победу святого над дьявольскими силами: «как победитель, сорвал доспехи с дьявола» (*Vita Hilar. 5*).

Интересно, что язык войны используется также для описания духовного наставника Илария – Гонората, епископа Арелатского. В тексте *Vita Hilarii* приводится цитата из труда Евхерия, где о святом говорится как о «руководителе служения небесного (*militia caelestis magistrum*)» (*Vita Hilar. 8*). Переводчик замечает, что данный оборот похож на выражение *magister militiae* («магистр армии»). Поскольку в период поздней империи это являлось наименованием одного из высших воинских званий, св. Гонората тем самым уподобляется высшему военачальнику Небесного Царства<sup>206</sup>. Подобного рода военные образы появляются в тексте *Vita Hilarii* для описания жизни и деяний самого святого несколько раз. И даже после смерти Иларий Арелатский изображается словно римский триумфатор: «вот глава, увенчанная зеленеющим лавром и венцом креста» (*Vita Hilar. 31*). Автор жития замечает, что такая хвала (*praeconium*) и драгоценная слава (*pretiosum titulum*) предпочтительней земной славы триумфа.

---

<sup>205</sup> Гонорат Массилийский. Житие Святого Илария епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI веков. С.66. Прим. 26.

<sup>206</sup> Там же. С.100. Прим. 41.

В целом же использование военной лексики в житии Илария Арелатского связано скорее с осмыслением мира в военных терминах, сохранившихся с античных времен<sup>207</sup>. Иларий не принимает личного участия в войне, а большинство военных аллюзий призваны показать либо его красноречие и риторское мастерство, либо борьбу святого с духовными врагами. Так, проповедь епископа Арелата «упражняла железное острие духовного меча в отсечении пропитанных ядом заблуждений еретиков» (*Vita Hilar.* 14). Его бодрствование по ночам, как объясняет агиограф, не дает телу отдыха, «чтобы толпы духовных врагов застали его деятельным и вооруженным» (*Vita Hilar.* 19). Таким образом, автор жития концентрируется на изображении святого Илария как проповедника и аскета, чье ораторское мастерство помогает ему победить в борьбе с еретиками, а аскетические практики – в войне с демоническими силами.

Куда ближе к мотиву защиты епископом паствы в военных действиях подходит Житие Германа Осерского. Как считают многие исследователи, автор *Vita Germani* использовал в качестве источника житие Мартина Турского Сульпиция Севера<sup>208</sup>. В то же время можно утверждать, что Констанций Лионский совсем иначе, практически противоположным образом использует военные образы в своей работе. Так, Мартин Турский понимает свое положение в качестве воина Христова как абсолютную невозможность участвовать в битве, то Герман Осерский, напротив, считает должным вести за собой в бой армию для демонстрации справедливости и божественного могущества.

Герман Осерский предстает в тексте жития как отважный лидер и защитник своей христианской общины, и даже шире – всех, обратившихся к нему за помощью. Этот образ автор жития создает с помощью нескольких приемов, в том числе с помощью использования военной терминологии. Констанций Лионский неоднократно называет святого вождем (*dux*): «подобно вождю небесного воинства» (*Vita Germ.* 9); «благодаря апостольским вождям»; «Герман провозглашает себя вождем над бойцами» (*Vita Germ.* 17). Заметим, что этим

<sup>207</sup>Тюленев В.М. Слово против меча: новое содержание *romanitas* у Эннодия. С. 315.

<sup>208</sup>Egmond W. S. van. Op. cit. P. 33–35

военным термином обычно обозначали полководцев. Встречаются в *Vita Germani* и многие другие фразы из мира войны, используемы в мирском контексте: «облаченного в броню веры» (*Vita Germ.* 8), «словно нещадным мечом» (*Vita Germ.* 8), «вооружившись верою» (*Vita Germ.* 38). Помимо этого, в житии есть два примера, где действия святого демонстрируют его как военачальника, формируя образ *святого-воина*. Оба эпизода, как будет показано ниже, нацелены на расширение сферы влияния святого за пределы его епархии.

Первый такой пример относится к эпизоду первой поездки епископа Осера в Британию. Как сообщает агиограф, после распространения на острове пелагианской ереси британские епископы обращаются за помощью в Галлию. Для борьбы с пелагианством собор отправляет на Британский остров Германа Осерского и св. Лупа, епископа Трикасса (совр. Труа). Помимо борьбы святого с «пагубным заблуждением» текст жития повествует о чудесной победе епископа Осера, взявшего на себя руководство войском бриттов. Бритты, на которых напали заключившие союз саксы и пикты, обратились к святым епископам за помощью. Герман и Луп, поспешив на помощь, не только крестили многих, но и внушили воинам спокойствие и уверенность «что верилось, будто пришло великое войско» (*Vita Germ.* 17). Военные приготовления характеризуются интересной фразой: «через преемников апостолов сам Христос готовился к битве в их лагерях» (*Vita Germ.* 17). Возглавив войска, епископ Осера «<...> отбирает воинов, исследует окрестности и со стороны, с которой ожидалось нападение врагов, находит долину, окруженную высокими горами. В этом-то месте предводитель рати и размещает обновленное войско» (*Vita Germ.* 17). При приближении вражеских войск священники трижды возглашают: «Аллилуйя!». Преумноженный криками бриттов и эхом гор, клич уподобляется раскату грома, так что противники боятся, что сами небеса обрушатся на них (*Vita Germ.* 18). Бросившее оружие войско врагов было обращено в бегство. «Незапятнанное [кровью врагов] войско видит отомщение за себя и становится сторонним наблюдателем дарованной ему победы; собирают брошенные доспехи, и

благочестивая рать обретает трофеи небесной победы. Торжествуют понтифики, поскольку противники бежали без кровопролития!» (*Vita Germ.* 18).

В руках Германа Осерского нет оружия, как и приличествует священнику, однако его отвага и доблесть в сражении явно достойны военного полководца. Обращает на себя внимание стремление автора жития подчеркнуть бескровность победы. Несмотря на то, что впервые в латинской агиографии демонстрируется военное руководство епископа, которое к тому же направлено против людей, а не демонов, ни святой, ни его войско не запятнали себя кровью врагов. Победа, таким образом, даруется свыше, а не добывается в сражении.

По-видимому, лидерство епископа Осера в войске оправдывается крещением армии, что позволяет агиографу представить святого как избранника Христа на поле битвы. Тем самым принявшие крещение бритты противостоят язычникам саксам и пиктам. Поскольку эпизод следует за отрывком о борьбе с ересью, такое противостояние, возможно, вновь должно было обращать читателя к идее торжества истинной веры. В то же время, повествования, очевидно, является аллюзией на победу Гедеона над мадианитянами, описанную в Ветхом Завете (ср. Суд. 7:16–23)<sup>209</sup>. Такое сравнение могло также подчеркивать религиозный контекст и значение триумфа. Описанный отрывок заканчивает весь рассказ о первой миссии Германа в Британию, акцентируя внимание на победе истинной веры: «одержавшие верх над пелагианами и саксами, стали готовиться к возвращению» (*Vita Germ.* 18). Очевидно, эти две победы – над ересью и саксами – укрепили авторитет Германа и распространили власть епископа за рамки его административных полномочий.

Вторым примером можно считать эпизод, в котором Герман Осерский смело противостоит королю аланов Гохару, в одиночку останавливая целое войско. Сразу по возвращении из второй миссии в Британию к святителю с просьбой о заступничестве перед патрицием Аэцием обращается посольство армориканской области (совр. Бретань), поскольку на подавление восстания багаудов к ним был послан «жесточайший» король Гохар. Герман спешно

---

<sup>209</sup>Wood I. N. The End of Roman Britain: Continental Evidence and Parallels. P. 65.

отправился к королю аланов, сначала он молил внять его просьбам, но затем решительно схватил поводья лошади Гохара, остановив тем самым всех следовавших за ним воинов. Однако вместо гнева король «по побуждению Божиему» восхищается силой и твердостью епископа, уступая его просьбам. После переговоров с Германом король аланов, развернув войско, вернулся к себе (*Vita Germ.* 28).

Епископ Осера уже не военачальник в прямом смысле, но проявляет решительность и твердость – качества, достойные полководца. Можно сказать, что он смел, стоек духом и даже дерзок. Именно твердость и мужество святого вызывает уважение Гохара и помогает, в конце концов, достичь желаемого установления мира.

Как видно из этих примеров в *Vita Germani* Констанция Лионского наметилась определенная эволюция в образе святого. Военная терминология здесь с одной стороны создает образ епископа как отважного, решительного и стойкого человека, с другой – наглядно демонстрирует литературное развитие персонажа. Активная роль духовного пастыря в мирских военных делах усиливает впечатление справедливости деяний, подчеркивает победу ортодоксальной веры и способствует выходу патронажа епископа за пределы его города<sup>210</sup>.

Житие Германа, написанное Констанцием Лионским, послужило, как считают исследователи, образцом для последующей латинской агиографии, в том числе для «Жития блаженнейшего мужа Епифания» Эннодия Медиоланского<sup>211</sup>. В частности, два этих агиографических текста сближает акцент на активном участии святого в политике региона, многочисленных посольствах, зачастую носящих мирской характер, а также взаимоотношения со светской властью. Все эти сюжеты позволяют Эннодию, вслед за Констанцием Лионским, продемонстрировать растущий авторитет своего героя. *Vita Epiphani* насыщено военной терминологией и лексикой, что неудивительно, ведь агиограф стремится

<sup>210</sup> Gillett A. Op. cit. P. 133-134.

<sup>211</sup> Borius R. Introduction // Vie de Saint Germain d'Auxerre / Sources Chritiennes. Paris, 1965. Vol. 112. P. 47.

акцентировать внимание читателя на дипломатических миссиях Епифания, в которых он постоянно пребывает, проявляя заботу о пастве. Сталкиваясь с завоеваниями и битвами, епископ Тицина оказывается втянут в мир войны. Однако, несмотря на некоторое подражание Эннодием житию Германа Осерского, военная лексика, как правило, используется здесь иначе.

Отчетливо можно проследить противопоставление отточенной речи римского оратора грубой силе воинского служения варваров<sup>212</sup>. Хотя римляне и уступают военное преимущество варварам, их мир все еще осмысливается в военных образах. Слово у Эннодия уподобляется оружию. В житии Епифания в центре внимания оказывается также роль галло-римских аристократов, которые оказывали существенное влияние при дворах варварских королей. Особый интерес в отношении их деятельности Эннодий демонстрирует к риторским умениям, в то время как особенностью варварского мира становится военное могущество<sup>213</sup>. Понимание риторского искусства через призму военной лексики позволяет агиографу продемонстрировать как именно с помощью искусства речи, а не оружия, святой устанавливает мир.

Вооруженный одним лишь красноречием Епифаний выступает в тексте в качестве патрона и защитника своей области. Например, Эннодий вкладывает такие слова в уста короля Теодориха, характеризуя святого:

«Пока он невредим, город Тицин защищен крепчайшей стеной, никакая сила штурмующих не в состоянии преодолеть ее, ни один снаряд балерской пращи не перелетит через нее. Если среди бушевания войн возникнет вдруг необходимость, то безопасным будет препоручить ему мать и семью и сражаться, освободившись от того, что мешает борьбе» (*Vita Epiaph.* 110).

Вместе с тем описанные до этого события ясно дают понять, что епископ Тицина не руководил обороной своего города во время его разграбления варварами. Напротив, ярко описываются ужасы военного столкновения: сожжение церквей, грабеж церковного имущества и пленение знатных граждан, в

---

<sup>212</sup> Тюленев В. М. Эннодий: римский ритор в эпоху риторического поворота (к 1500-летию со дня смерти) // Средние века. М., 2021. Вып. 82. С. 158-159.

<sup>213</sup> Тюленев В.М. Магн Феликс Эннодий – человек уходящей эпохи. С. 33.

том числе сестры епископа Луминозы. Однако и посреди этого хаоса «проявлялось уважение к епископу», который занялся вопросами выкупа пленных, восстановления города и храмов (*Vita Epiph.* 96-101). Агиограф называет Епифания «прочнейшим столпом», на который опирается город при возрождении, говоря, что «войско не настолько преуспело в разрушении, насколько личность одного епископа в восстановлении» (*Vita Epiph.* 101).

Обращает на себя внимания созданная автором оппозиция война-мир. Поскольку Епифаний достигает побед и стяжает славу защитника посредством слова, заменившего для него меч, то основой его власти выступает именно мирная деятельность. Хоть святой и является своеобразной стеной для своей паствы, он скорее защищает ее духовную жизнь и предпринимает те действия, которые пристало совершать епископу для возрождения своего города. Тем самым можно говорить о том, что образ святого-защитника своего города все еще не сформирован в *Vita Epiphani*, а образ святого-воина базируется на ораторских способностях святого. Именно ораторское мастерство епископа Тицина для Эннодия становится главным объектом применения военной лексики и военных аллюзий при формировании модели святости.

Примечательно, что варвары, которые уже вызывали большое беспокойство у жителей Галлии, практически не фигурируют в качестве разрушительной силы в галльских житиях IV-V вв.<sup>214</sup>. В житии Германа Осерского пикты и саксы, действующие в Британии, почти не представляют угрозы и в страхе бегут перед войском святого, а аланы, восхищаясь стойкостью и мужеством святого, согласны пойти на мир. Заметим также, что сам Герман становится во главе войска для защиты чужой земли, а не своей епархии. При этом известно, что автор *Vita Germani* сталкивался с последствиями варварских нашествий. До нас дошло письмо Сидония Аполлинария, адресованное Констанцию Лионскому и датированное 474 годом. Из него становится ясно, что после того, как Клермон был оставлен всеми во время вестготской осады, Сидоний послал за Констанцием.

---

<sup>214</sup> Gillett A. Op. cit. P. 135.

Прибытие последнего в город после варварского нападения имело благотворное воздействие на отчаявшееся население (*Sid. Apoll. Ep.* III.2).

В остальных же агиографических произведениях варвары практически не упомянуты. Единственный близкий по тематике эпизод, встречаем в житии св. Мартина Турского: по городу проходит весть о вторжении варваров, которую распространяет одержимый. Епископ выясняет, что тем самым демоны пытались заставить Мартина бежать из города. После публичного признания одержимого в лживости слухов, город освобождается от страхов (*Vita Mart.* XVIII. 1-2). Очевидно, что автор жития, создавая образ святого, ставил перед собой несколько иные задачи, нежели показать Мартина Турского защитником паствы от варваров.

Сюжеты личного участия святых в деле защиты городов от варварских вторжений начинают встречаться в некоторых житиях середины VI – VIII вв. Так, в «Житии Женеьевы Парижской» описывается как святая, не убоившись нападения гуннов, уговаривает горожан остаться в Париже и молиться о том, чтоб Господь отвратил опасность от них. «Войско гуннов пришедшая Женеьева не только победила своими молитвами, но и добила того, что те даже не попытались свернуть в сторону Парижа» (*Vita Genov.* 11).

Еще подробнее эта тема оказалась разработана в «Житии святого Аниана». В центре внимания агиографа находится вторжение гуннов под предводительством Атиллы в Галлию и осада города Аврелиана в 451 году. Епископ Аниан сумел организовать защиту города, повелев жителям укрепить затворы ворот и подготовить все необходимое для обороны. В житии святой Аниан изображен как смелый воин-защитник своего города, который вдохновляет паству личным примером отваги, поднявшись на городские стены и распевая псалмы под летящими стрелами и копьями. Автор жития отмечает, что стены города не могли долго противостоять напору многочисленного варварского войска. Враги ворвались в город, разграбили имущество и пленили многих жителей, однако вскоре на помощь городу пришло войско полководца Аэция и его союзник, король вестготов Теодорихом I (*Vita Aniani* 8-11).

В «Житии святых отцов» Григория Турского находим схожий эпизод в описании жизни святителя Квинтиана. Когда Клермон был осажден Феодориком в 525 г., епископ всю ночь провел на стенах города в молитве и бдениях. По милости Божьей король, посреди ночи охваченный неким божественным страхом, «повелел, чтобы не трогали никого на расстоянии восьми миль от города». И хотя сам город был взят, многие жители спаслись благодаря заступничеству святого (*Vita Patr.* 4.2).

Итак, хотя образ святого-воина появляется в галльской агиографии IV-V вв., он скорее отражает деятельность епископов по защите своей паствы от происков дьявола, чем его административную роль в деле обороны города. По всей видимости, позднее образ святого-воина приобрел новые черты защитника своего города от угрозы гибели. В тяжелые кризисные времена епископ становился опорой и примером для своей паствы, не только помогая жителям организовать дело спасения города, но и добиваясь их сплоченности и воодушевления.

## 1.2. Строительство церквей и монастырей

Важной частью образа святого-епископа в агиографии Галлии является *строительная деятельность*. Упадок общественно-политических структур приводил к увеличению церковного строительства. Храмы становились не только местами отправления культа, но также заменяли старые языческие социальные центры. Тем самым социальное пространство христианства находило реализацию в архитектурном воплощении, выступая в качестве одного из составляющей символической власти Церкви<sup>215</sup>.

Основание храмов и монастырей было одним из объектов активной административно-политической деятельности епископов, которые инициировали церковное строительство в своих *civitates*, а иногда и за их пределами<sup>216</sup>. Для организации постройки необходимо было найти источники финансирования.

---

<sup>215</sup>Бурдые П. Социология политики. М., 1993. С. 38, 36.

<sup>216</sup>Rapp С. *Op cit.* P. 10.

Нередко сами епископы были готовы отдать для этих целей как свое, так и церковное имущество. В качестве инвесторов могли выступать также представители светской власти или богатые благотворители. Но и в этих случаях сбор средств и организация работ по строительству храмов и монастырей ложилась на плечи епископов.

В «Житии св. Мартина Турского», Сульпиций Север упоминает о том, что после принятия епископского сана святой Мартин основывает монастырь на берегу реки Лигер (совр. Луара) (*Vita Mart.* X.1-3) – второй монастырь в Галлии более известный под названием Мармутье<sup>217</sup>. Автор дает также изображение места, выбранного для строительства:

«Место это было почти неизвестным и неприметным, дабы ничто не нарушало безмолвие пустыни. Одна часть [монастыря] располагалась на выступающей из горы обрывистой скале, другую же отгораживала [от остального мира] излучина Лигера. Только одна да и то очень узкая дорога вела туда» (*Vita Mart.* X.4).

Как видно из этого описания, монастырь соответствовал восточному пониманию монашества как ухода от мира и пустынножительства<sup>218</sup>. Дальнейшее повествование в отрывке сосредотачивается вокруг организации епископом Тура общинного устройства и описания аскетических практик, принятых в монастыре. Можно предположить, что такой акцент на внутреннем обустройстве монашеской жизни направлен на построении не только широкой модели святого-патрона своего города, но и образ святого-регламентатора. Однако такое предположение находит мало подтверждений в последующих эпизодах жития. С большей долей уверенности можно говорить о попытке автора с одной стороны, описать новые для Галлии порядки монашеского образа жизни, с другой – подчеркнуть образ святого-аскета, выстраиваемого на протяжении всего текста. Описание порядков, установленных в монастыре Мартина, возвращает читателя к

---

<sup>217</sup> Maurey Y. Op.cit. P. 3.

<sup>218</sup> Усков Н.Ф. Монастыри в городе // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. 1999. Т.1. Феномен средневекового урбанизма. С. 284.

идеалу ранней христианской общины, описанной в Деяниях апостолов (Деян. 2: 44)<sup>219</sup>:

«Там никто не имел никакой своей собственности, все находилось в общем пользовании. Ничего не покупали и не продавали, как это и принято у большинства монахов. Если что и дозволялось из ремесла, то только писание, но к этому делу были приставлены юные возрастом, старшие же возносили молитвы. Редко кто-либо покидал свою келью, разве что когда собирались к месту молитвы. Вина никто не употреблял, кроме случаев болезни. Многие носили власяницы: тогда более мягкая одежда почиталась за преступление» (*Vita Mart. X. 6–8*).

Интересно также и замечание Сульпиция Севера относительно того, что многие из монахов, будучи аристократами, обрели смирение и стали епископами, «ибо разве есть такой город или церковь, которые не стремились бы иметь себе священника из монастыря Мартина?» (*Vita Mart. X.9*). В этом изменении привычек и образа жизни аристократов автор усматривает настоящее чудо (*Vita Mart. X.8*).

Сюжет и композиция «Похвального слова» в большей степени сосредоточены на основании святым Леринского монастыря и пребывании в нем. Данные события происходят до вступления Гонората на епископский престол Арелата, однако, думается, что этот факт не играет значительной роли в контексте создания образа святого-патрона. По крайней мере, сам автор ставит святого, который находился в этот момент в сане пресвитера, даже выше епископов: «И никогда никто из епископов не присваивал себе чести называться равным (*collega*) этому пресвитеру» (*Vita Honor. 16.3*).

Обращает на себя внимание тот факт, что агиограф подчеркивает – именно в монастыре Гонорат соглашается «связать» себя обязанностью священнослужения, которой долго избегал. По всей видимости, здесь используется топос отказа от должности святым, считающего себя недостойным сана. Такое поведение должно было наглядно демонстрировать достоинство кандидата для обладания церковной должностью и считалось предупреждением

---

<sup>219</sup> Toniolo M. *San Martino di Tours, storia e memoria. Celebrazione di San Martino di Tours nelle Liturgie occidentali antiche*. Roma: Centro di Cultura Mariana, 2011. P. 71.

честолюбия в среде епископов<sup>220</sup>. Клаудия Рапп подчеркивает, что рукоположение святого следует рассматривать скорее, как акт божественного одобрения, выраженный через человеческую волю. Он ничего не прибавлял к авторитету святого, а был лишь внешним жестом одобрения<sup>221</sup>. Зачастую должность только подтверждала святость избранника, о чем свидетельствует и текст жития Гонората: «И кто, уходя, уклонялся от этого достоинства, к тому, это достоинство пришло само» (*Vita Honor.*16.2).

Стоит отметить, что Иларий практически умалчивает об эпизоде избрания святого на должность епископа, на котором обычно агиография останавливается подробно<sup>222</sup>. Топос отказа от должности впервые встречается не в момент рукоположения святого в сан епископа, а именно в эпизоде создания монастыря. Представляется, что тем самым автор стремится перенести внимание на аскетизме святого. Косвенным образом это подтверждают и следующие слова Илария: «<...> он настолько сохранял в священстве совершенное смирение монаха, насколько монах всецело обладал достоинством священника» (*Vita Honor.*16.2)

Подобно Сульпицию Северу Иларий Арелатский подчеркивает пустынную, и даже опасность места, выбранного для создания монастыря: «<...> хотя многие и пытались отклонить его от этого нового дерзновенного начинания. Ибо местные жители представляли ему страшную пустынную [того места]» (*Vita Honor.*15.2). Однако опасность и непригодность острова для жизни удается преодолеть благодаря чудотворной силе Гонората. В тексте встречается немного рассказов о чудесах святого и в основном они фокусируются именно на устройстве монастырской жизни. Главной группой чудес, которые приводит агиограф, оказываются чудеса, преобразующие природу. Так, Гонорат изгоняет змей с острова для безопасной жизни монахов (*Vita Honor.*15.4), а кроме того, благодаря его силе на острове появляется пресная вода: «во-первых, из скалы

---

<sup>220</sup>Rapp C. Op cit. P.145–146.

<sup>221</sup> Ibid. P. 141

<sup>222</sup> Heinzelmann M. Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte. München 1976. S.76.

прорвались воды, а во-вторых, пресные потекли из среды соленых» (*Vita Honor.*17.1).

Примечательно, что в «Житии Илария Арелатского» Леринская обитель уже сравнивается не с пустыней, а с райским садом. Подобным же образом монастырь описывает Евхерий Лионский: «Орошаемый ключевой водой, украшенный зеленью, усеянный цветами, радующий глаз картинами природы, наполненный восхитительными ароматами, остров представляется обитателям образом неба, к которому устремлены их помыслы» (*Euch. De laudeheremi* 42).

Магн Феликс Эннодий также обращается к образу монастыря как сада, в «Житии Епифания Тицинского» (*Vita Epiph.* 93)<sup>223</sup>. Наименование монастыря земным раем встречается и в восточных житиях. Евхерий Лионский объясняет это так: «Диавол, который победил в раю, был побежден в пустыне» (*Euch. De laudeheremi* 23). Монахи и пустынники, тем самым, уподоблялись Адаму в раю, где они были властны над всеми тварями (Быт 1:28), в том числе и над змеями, которые первыми стали ему непокорными (Быт 3:1)<sup>224</sup>. С этой точки зрения, чуда изгнания змей с острова приобретает дополнительный смысл борьбы с дьяволом.

Интерес со стороны Илария к монашеской жизни святого, использование чудес, распространенных в восточной агиографии, а также близость некоторых его ораторских приемов с греческими агиографическими текстами приводит исследователей к мысли о том, что данный труд создавался под прямым воздействием восточного риторического искусства<sup>225</sup>.

В тексте повторяется мысль о том, что тьма этого страшного места была побеждена светом святого (*Vita Honor.*15.4;16.1). Эта идея перекликается с образом святого, через монашеское служение выводящего людей из темницы заблуждений к новому свету (*Vita Honor.* 17.5). Образы света и огня особенно характерны для Илария Арелатского<sup>226</sup>. Гонорат и его брат Венанций

<sup>223</sup>Тюленев В.М. Между монастырем и миром: Эннодий о монашестве и аскезе // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. № 2. Кострома, 2016. С. 10.

<sup>224</sup>Festugiere A.-J. *Les moines d'Orient*. Paris, 1961. Т. 1. P. 53-57.

<sup>225</sup>Певницкий В. Арелатские проповедники V-VI вв. С. 44.

<sup>226</sup>Зайцев Д.М. Иларий, св., еп. г. Арелат // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2009. Т. 22. С. 116.

уподобляются светильникам Господа: «Ты не пожелал оставить Твои горящие верой (*fidei igne fulgentes*) светильники в одном месте, но вынес их для просвещения (*illuminatio*) многих мест» (*Vita Honor.* 11.3).

Для развития мысли об изменении нравов послушников Леринского монастыря автор также использует сравнение монахов, в которых были искоренены пагубные и варварские черты, с укрощенными дикими зверями (*Vita Honor.*17.4). Агиографом достигается дополнительный риторический эффект за счет сравнения с языческой колдуньей Цирцеей, которая превращала людей в звере с помощью зелий. Гонорат совершает обратное преобразование посредством слова Христова (*Vita Honor.*17.6).

Описание дальнейших трудов Гонората по благоустройству монашеской жизни, в отличие от *Vita Martini* в большей степени сосредотачивается именно на личности самого святого, чем на царящих в монастыре порядках. Святой берет на себя и страдания и радости всей своей общины. Автор наделяет большим количеством эпитетов деятельности Гонората в монастыре. Благодаря им создается образ святого, неустанно и деятельно заботящегося о своей братии: *impiger* (активный), *festinus* (быстрый), *infatigabilis* (неутомимый) (*Vita Honor.*17.8). Святой выступает в тексте как ласковый, любящий, но одновременно строгий родитель для монашеской общины, чьими стараниями она стремится к Божественному служению и становится согласной в любви. В то же время выстраивается и обратная связь. Монахи считают святого отцом и господином, обретая в нем «и отечество, и родственников, и все прочее» (*Vita Honor.*19.1). Подобно самому Гонорату они также считают его скорби своими. Описывает Иларий и личные взаимоотношения со святым во время своего пребывания в Леринском монастыре (*Vita Honor.* 24.1-3). Этот акцент на характере святого Гонората в сюжете устройства монастыря, а также описания отношения монахов к нему, на наш взгляд, позволяет усмотреть развитие образ святого регламентатора монашеской жизни, заложенной в житии Мартина Турского.

«Житие святого Илария, епископа Арелатского» в основном ориентируется на воспроизведение того аскетического идеала, который сам Иларий закладывал

в речи о святом Гонорате. Агиограф мало внимания уделяет церковному строительству в Арелате, коротко упоминая о возведении храмов и монастырей (*Vita Hilar.* 11). Немного подробнее этот сюжет раскрывается в одном эпизоде, где описывается несчастный случай, произошедший с дьяконом Кириллом. Во время строительства базилики упавший кусок мрамора повредил ему ногу. Рана служителя вызывала боль у самого Илария, поэтому он, не раздумывая, согласился на предложение ангела, явившегося в видении, забрать боль Кирилла себе (*Vita Hilar.* 20). Очевидный мотив милосердия святого к своим священникам переплетается с сюжетом заботы о городе.

Помимо нравственного перевоспитания элиты, распространения аскетичных идеалов и подготовки кадров для будущего церковного служения основание церквей и монастырей святыми-епископами также служит другим целям. Так, Омельченко Д. М. уверена, что храмы и монастыри, построенные епископом, выполняли важнейшую функцию репрезентации его власти в епархии<sup>227</sup>.

В *Vita Martini* эта политическая идея «социокультурных способов властвования»<sup>228</sup> теснейшим образом переплетена с главным мотивом произведения – обращением язычников и укреплением христианской веры. На месте разрушенных языческих храмов Мартин Турский воздвигает церкви и монастыри, тем самым способствуя христианизации тех районов, которые долго время не признавали Христа (*Vita Mart.* XIII.9).

Косвенным образом на такую цель церковного строительства указывает и одна примечательная деталь, которая появляется в житии св. Илария. Говоря о несчастном случае с Кириллом, агиограф указывает, что мраморные плиты для украшения храма снимались с фасада театра. По всей видимости, тем самым подчеркивается христианизация города, благодаря которой материал с языческих зданий шел на строительство базилики, «обнажая трудами веры места роскоши»

---

<sup>227</sup>Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский и его «Завещание» // *Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья, Возрождения.* 2009. № 2. С. 209.

<sup>228</sup>Бессмертный Ю. Л. Некоторые соображения об изучении феномена власти и о концепциях постмодернизма в микроистории // *Одиссей. Человек в истории.* 1995. С. 15.

(*Vita Hilar.* 20). Арелат в данном случае не единственный пример обращения языческих построек в христианские храмы. После того как в 392 г. был издан эдикт императора Феодосия о запрете языческих собраний, языческие храмы и другие здания на территории империи перестраиваются как в идейном, так и в архитектурном аспектах<sup>229</sup>.

Мотив основания церкви для распространения христианства находим и в *Vita Germani* Констанция Лионского. В эпизоде, посвященном посольству епископа Осерского в Британию, племена бриттов обращаются за помощью к Герману и Лупу, епископу города Труа, в борьбе с саксами и пиктами. Епископы крестят войска бриттов, для чего, как указывает агиограф, «была построена церковь, срубленная из лиственных пород [дерева] и поставленная в поле, словно в городе» (*Vita Germ.* 17).

Однако куда любопытнее в контексте мотива церковного строительства, на наш взгляд, эпизод основания Германом монастыря в «непосредственной близости от города (букв. «перед взором города»), где протекала река Икауна» (*Vita Germ.* 6). Констанций Лионский оценивает эту деятельность Германа как «утверждение двойного пути ко Христу», так что «люди вовлеклись в католическую веру как через монашеские общины, так и через церковную благодать» (*Vita Germ.* 6). Некоторые исследователи даже считают, что Осер стал северным форпостом леринской традиции монашества благодаря усилиям Германа, но в источниках нет никаких доказательств этого<sup>230</sup>.

В отличие от остальной галльской агиографии здесь мы сталкиваемся с монастырем, расположенным недалеко от города, а не в условной пустыне. Такое положение монастыря соответствовало идеям св. Василия Великого, в соответствии которым монастырь представлял собой орган влияния на мир через слово Божие или благотворительность<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup>Урбанович Ю. Я. Христианская архитектура Северной Африки (IV–VI вв.). Карфаген // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2016. Вып. 2 (22). С. 8.

<sup>230</sup>Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). Oldenbourg, 1988.

<sup>231</sup>Pouchet J.-R. Basile et la tradition monastique // Collectanea Cisteriensi. 1998. Т. 60. Р. 138-139

Тема организации церковного строительства святым-епископом сохраняется и совершенствуется в позднеантичной латинской агиографии VI в. Выше уже было сказано о присутствии сюжетов воссоздания храмов Тицина в «Житии Епифания» Магна Феликса Эннодия. Следует сказать, что автор одним из первых в агиографии затрагивает вопрос средств, на которые ведется строительство. Однако никаких конкретных источников финансирования он не приводит, говоря лишь, что святой «принялся за восстановление [храмов] прежде, чем за поиск средств и материалов» и «не побоялся воздвигать строения огромной стоимости, не имея денежных средств, помня об апостольском увещании, что в распоряжении ищущих Царствие Небесное никогда не оскудевающее сокровище, которое дается всегда тому, кого нужда не отвращает от жажды совершать щедрые дары» (*Vita Epiph.* 101).

Эннодий, описывая произошедшие в это время события, связывает падение одной из стен храма с происками дьявола. Не жалея сил и времени, Епифаний вновь берется за восстановление, во время которого происходит чудо: упавшие с лесов рабочие остаются невредимы. Таким образом, в этом сюжете обнаруживается явная параллель с «Житием Илария Арелатского». Святой тем самым не только организует строительные работы, но чудесным образом заботится о здоровье строителей.

Еще более интересно данная сторона епископского служения раскрывается в «Житии святого епископа Цезария», созданном в середине VI в. Епископ Арелата представляется читателю, в том числе как основатель храмов и женского монастыря со строгим общежительным уставом (*Vita Caes.*I. 28). В прологе, обращенном к племяннице арелатского епископа Цезарии Младшей, Цезарий фигурирует в первую очередь как основатель монастыря, и лишь затем – святой (*Vita Caes.*I. 1). В дальнейшем в тексте жития подчеркивает приверженность епископа Арелата аскетическим практикам и монашеским устоям, а также его желание привнести их в жизнь монастырей и города. Еще до того, как стать епископом Цезарий был поставлен аббатом мужского монастыря своим родственником и предшественником на епископском престоле Арелата Эонием.

Агиографы в данном эпизоде стремятся изобразить Цезария не просто как основателя новых храмов и монастырей, но и как талантливого организатора, способного возродить созданное ранее:

«Он с готовностью усвоил жизнь в этом монастыре, ту, которую он в городе часто ежедневными делами прославлял и в молитвах желал, и так он ежедневным усердием и богоугодными делами воссоздал монастырь, который там и сейчас, по воле Бога, сохраняется» (*Vita Caes.* I. 12).

Мотив возрождения в теме церковного строительства Цезария повторяется несколько раз. К примеру, первый монастырь, созданный Цезарием для аскетической женской общины во главе с его сестрой Цезарией Старшей, был разрушен варварами. Позднее был заложен второй женский монастырь. Описывая его создание, авторы жития дают красочную характеристику Цезария Арелатского: «словно Ной нашего времени, ввиду смут и сильных бурь, возвел из кирпича ковчег монастырской церкви для братьев и сестер [во Христе]» (*Vita Caes.* I. 35). В христианстве корабль зачастую выступал символом Церкви в море человеческой жизни<sup>232</sup>. Неслучайно Апостольские постановления предписывали создавать храм наподобие корабля, а епископа сравнивали с кормчим, повелевающим диаконами как матросами (Пост. Апост., кн. 2, гл. 57). Вероятно, такое сравнение святого Цезария с Ноем должно было подчеркнуть руководящую роль, которую он брал на себя, в деле спасения душ своей паствы. В ходе всего повествования *Vita Caesarii* красочно описываются многолетние заботы епископа о женской обители. Таким образом, образ святого регламентатора монашеской жизни получает свое дальнейшее развитие в VI веке.

Новшеством по сравнению с галльскими житиями IV-V вв. стало также более подробное описание внутреннего устройства базилики, построенной Цезарием для погребения монахинь (*Vita Caes.* I. 57). Возможно, такой интерес к этому храму со стороны агиографов продиктован тем фактом, что епископ приготовил здесь могилу себе. Цели описания церковного строительства в житии также несколько меняются. Омельченко Д.М. отмечает, что строительство

---

<sup>232</sup>Попова Н.Н. Античные и христианские символы. СПб., 2003. С.56.

женского монастыря играло важную роль в укреплении власти епископа в регионе и репрезентации Цезария в качестве доброго пастыря, заботящегося о защите слабых в физическом, социальном и правовом аспекте мирянок и монахинь<sup>233</sup>. В то же время с распространением христианства исчезает идея борьбы с язычеством в контексте данной темы.

### 1.3. Выкуп пленных

Одной из важных сторон социально-административной деятельности епископов, получившей отражение в житиях, является тема *выкупа пленных*. Как и в классической древности, система заложников помогала сохранять культурно-политические связи и обеспечивать соблюдение обязательств со стороны противника<sup>234</sup>. Оказавшееся в плену население вставало перед выбором: заплатить за свое освобождение или стать рабами. Только небольшая часть пленников могла выкупиться на свободу самостоятельно, остальным приходилось надеяться на помощь Церкви<sup>235</sup>.

В античности упоминания о пленных выступали своеобразным фоном военных действий или использовались для подведения статистических итогов войн, чтобы показать преимущество той или иной стороны. Отношение к пленнику соответственно оставалось презрительным до тех пор, пока не стала формироваться новая идеология. Поскольку человек мыслится в христианстве как ключевая фигурой мироздания, созданная по образу Бога, то и жизнь человека признается вечной ценностью<sup>236</sup>.

Уже в III в. в Дидакалии апостолов появляется рекомендация выкупать христианских пленных или рабов за счет средств церковной общины, которая затем повторяется в апостольской конституции конца IV века. К одним из самых ранних христианских наставлений по выкупу пленных относятся письма

---

<sup>233</sup>Омельченко Д.М. «И любил врагов с материнским чувством»: женская тема в пастырстве Цезария Арелатского. // Средние века. 2019. Т. 80. № 1. С. 60.

<sup>234</sup>Braund D. Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship. London, 1984. P. 12–16

<sup>235</sup>Омельченко Д. М. Выкуп пленных в пастырской практике епископа Цезария Арелатского. С. 146.

<sup>236</sup>Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века. С. 85.

Киприана Карфагенского, составленные около 250-х гг.<sup>237</sup> Киприан относится к этой практике как к особой добродетели и христианской обязанности, приводя несколько причин необходимости ее выполнения. Епископ Карфагена отнес к ним необходимость заботы Церкви о пленных, как о членах единого тела Христа: «плен наших братьев мы должны почитать нашим пленом и скорбь бедствующих считать нашею скорбью; иначе: составляя нашим союзом одно тело, мы должны и нашею любовью и верованием поощряться и понуждаться к выкупу членов братства». Киприан также признает всех людей, в том числе пленных, храмом Божиим, который не может долгое время оставаться плененным (*Cyprian. Ep. 53*).

Наиболее ранний закон о выкупе пленных, датируемый 343 г., встречаем в Кодексе Феодосия (*CTh.15.8.1*). Он касается только женщин, которые попали в плен не в ходе войны, а по иной причине. Положения в законе, предписывали, чтобы все они были выкуплены членами духовенства или видными христианами. Согласно закону 408 г., предоставление еды и одежды, а также выкуп пленных считаются делом христиан и куриалов ближайшего муниципалитета<sup>238</sup>.

Таким образом, очевидно практика выкупа пленных христианской Церковью появляется и распространяется во времена Римской империи. Выкуп пленных становится обязанностью епископов и их христианским долгом. Уже в III – IV вв. епископы, будучи патронами своей епархии и обладая зачастую определенным авторитетом, должны были проявлять высшую добродетель по отношению к пленным. Они возлагали на себя ответственность за судьбы многочисленных пленных и делали заботу о них общехристианским долгом<sup>239</sup>. От епископов ожидалось не только решение вопроса затрат на освобождение их из плена, но также организация их пути на родину. Последнее требовало снабжения освобожденных средствами передвижения, обеспечения питания в дороге, ночного поста и т.д.

Проповедь милосердия, призыв выкупать пленников достигает заметных результатов уже на рубеже IV–V вв., что связано не только с постоянной военной

<sup>237</sup>Rapp C. Op. cit. P. 228.

<sup>238</sup>Ibid. P. 229.

<sup>239</sup>Klingshirn W. Op. cit. P. 183

угрозой, но прежде всего с успехами христианизации в Западной Европе. Сам же выкуп пленников в сознании христиан стал выступать в качестве продолжения миссии Христа, отдавшего себя во искупление человеческих грехов<sup>240</sup>. Освобождение пленных епископом стало важной составляющей образа идеального епископа, а также служило подтверждением святости епископа, свидетельством божественного покровительства ему<sup>241</sup>.

Забота о пленных решала сразу несколько задач. С одной стороны, примеры таких нравственных подвигов оказывали на общество огромное влияние, уча христианскому милосердию. С другой стороны, выкуп пленных имел тесную связь с укреплением авторитета патрона и распространением его влияния за пределы собственного города или провинции<sup>242</sup>. Репутация милостивого и щедрого патрона пленников – выходцев из самых разных мест – расширяла возможности Церкви и укрепляла ее позиции в обществе<sup>243</sup>.

Известно, что Амвросий распродал церковную утварь (*vasa mystica*) для выкупа плененных варварами римлян (*Ambr. Mediol. De off. cler.* II.28.136), однако это деятельство не отражено в житии. Подробное описание практик выкупа пленных епископом встречаем в «Житии Илария Арелатского». Для освобождения пленников епископ Арелата тратил церковное имущество, предназначавшееся для украшения церквей, решив, что «священные предметы лучше употребить для облегчения участи пленных, чем для украшения церквей» (*Vita Hilar.* 11). Серебро, имевшееся в базиликах, Иларий истратил на выкуп пленных и, узнав, что оно все растрачено было на благое дело, «обрадовался и возвеселился, ибо он увидел, что дары верующих его распределены были в сокровищницу» (*Vita Hilar.* 11). Однако, по всей видимости, не все дарители были рады такому применению сокровищ, поскольку, как пишет Гонорат

---

<sup>240</sup>Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века. С. 86.

<sup>241</sup>Klingshirn W. Op. cit. P. 183

<sup>242</sup>Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века. С. 86–90.

<sup>243</sup>Омельченко Д. М. Выкуп пленных в пастырской практике епископа Цезария Арелатского. С. 147.

Массилийский «более желали, чтобы их дары вначале служили святым алтарям и потом уже для выкупа членов тела Христова» (*Vita Hilar.* 11).

Описание практики попечения и освобождения пленных епископами сохраняется и развивается в агиографической литературе VI в. В Галлии особенное внимание этому вопросу уделено в *Vita Caesarii*. Цезарий идет дальше его предшественника на епископском престоле Арелата: он тратит на выкуп пленных не только серебро, которое было оставлено ему для использования в трапезе, и даже собственную пасхальную ризу, но и церковную утварь. «Ведь, когда кадила, чаши и миски были даны взамен на выкуп пленных, имущество церкви распродавалось ради обретения истинного храма. И сегодня еще видны следы от ударов топора и снаружи, и внутри, там, где снимались украшения столбиков, сделанные из серебра» (*Vita Caes.* I.32). Если в *Vita Hilarii* виден только намек на недовольство со стороны дарителей продажей церковных украшений Иларию для выкупа пленных, то Цезарий в житии вынужден оправдываться перед арелатским клиром (*Vita Caes.* I.33).

По всей видимости, деятельность Цезария по освобождению пленных представляется в житии как продолжение миссии Христа. Поэтому, объясняя свою трату церковных средств на выкуп пленных, Цезарий произносит в тексте следующие слова: «Я не верю, что это противно Господу, который себя самого отдал в искупление человека, чтобы из принадлежащего ему выкуп был выдан» (*Vita Caes.* I.33). Как бы соглашаясь со святым, авторы так резюмируют отрывок: «Разве не за нас кровь Христа в чашу, а его драгоценное тело на крест было помещено и воссияло?» (*Vita Caes.* I.33).

Следует отметить, что в «Житии святого епископа Цезария» описываются не только практика выкупа пленных и источники средств на нее, но и организация пути домой для освобожденных. Так, авторы «Жития Цезария» пишут о том, что Цезарий оплатил освобожденным пленникам «лошадей, и повозки, и по своему распоряжению возвратил на родину» (*Vita Caes.* I.38).

Кроме того, немало средств епископу Арелата необходимо было потратить также на содержание находившихся в плену. Так, *Vita Caesarii* повествует о том,

что остготы привели в Арелат множество пленных, которые заполнили базилики. В этих условиях Цезарий берет на себя заботу о содержании пленных: «И Божий человек вдоволь раздавал им, находящимся в огромной нужде, пищу и одежды, пока не выкупил их всех по одному» (*Vita Caes.* I.32).

На основе вопросов выкупа пленных в житии развивается также тема взаимодействия между святым и властью. Агиографы Цезария Арелатского описывают, что Теодорих в знак почтения даровал епископу серебряное блюдо, вес которого оценивался примерно в 60 фунтов, и прибавил к этому еще 300 солидов. Однако «Цезарий же, не имея по обыкновению ничего серебряного на столе, кроме ложек, на третий день приказал своим слугам для общественной пользы продать ценное блюдо, а за вырученные деньги начал освобождать множество пленников» (*Vita Caes.* I.37). Кроме мотива презрения святого к земным благам и дарам от власть имущих, здесь обнаруживается идея взаимодействия святого с королевской властью. Слуги короля, возмущенные таким поведением Цезария, доносят о случившемся королю. Однако Теодорих «выказал восхищение и похвалу» действиям епископа и, по сути, легализовал их в глазах подданных и даже в некоторой степени сам поучаствовал в деле освобождения пленных<sup>244</sup>. Вслед за ним «сенаторы и знать, наблюдавшие это в его дворце, всенепременно возжелали, чтобы их благотворительные взносы были розданы руками блаженного Цезария» (*Vita Caes.* I.38). Как видно, святой, как заступник перед Господом, помогает светским правителям в деле освобождения или выкупа пленников<sup>245</sup>. При этом сам Цезарий не только укрепил свои связи с королевским двором, но и стал примером для дарителей, укрепив свой авторитет как внутри общины, так и за ее пределами.

Попечение о пленных становится своеобразным топосом в латинской агиографии. Особенно ярко это выражено в «Житии Епифания Тицинского». Кроме заботы об интересах своей общины и установлении мира, епископ Тицианской церкви часто занимается освобождением пленных. В *Vita Eiphani*

<sup>244</sup>Каспаров А. И. Указ. соч.. С. 77.

<sup>245</sup>Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века. С.90.

отношения святого с правителями, возникающие в результате переговоров по поводу выкупа пленников, становятся важной составляющей модели его взаимодействия со светскими властями. В течение одного дня Епифаний добивается освобождения пленных жителей Тицина, захваченных Одоакром, среди которых и его сестра (*Vita Epiph.* 97-99); затем во время военного конфликта Теодориха и Туфы, полководца Одоакра, под Тицином он освобождает из плена женщин и детей, а затем сподвигает Теодориха освободить всех римлян, попавших в плен к готам (*Vita Epiph.* 115).

Ключевым же в данном вопросе становится сюжет посольской миссии Епифания, в ходе которой епископ по поручению Теодориха отправляется к бургундскому королю Гундобаду и добивается его согласия отпустить пленных лигурийцев (*Vita Epiph.* 136-170). Как отмечает Тюленев В.М., оказывая помощь епископу в деле выкупа пленников, короли одновременно и демонстрировали свою власть над данной территорией и ее населением, и выражали тем самым надежду на ответный дар со стороны Церкви<sup>246</sup>. В свою очередь епископ в данных эпизодах выражает мысль необходимости проявления милосердия как важнейшей христианской добродетели правителя<sup>247</sup>.

Выкуп пленных в эпоху поздней античности, с одной стороны, представлен агиографами в качестве морального христианского долга епископов и связан с новым представлением о высокой ценности человеческой жизни. Однако, с другой стороны, выкуп пленных имел и политический подтекст. С ростом авторитета епископа в своем регионе практика выкупа пленных становилась инструментом укрепления его территориальной власти не только над своей епархией, но и над соседними регионами. Взаимодействие по поводу выкупа пленных со светскими властями, которое как мы видели, становится все более согласованным, было выгодно для обеих сторон. В условиях складывания королевств германцев, исповедовавших арианство, на территориях, населенных ортодоксальными римлянами и галло-римлянами, политика выкупа пленных

---

<sup>246</sup>Там же. С. 89-90.

<sup>247</sup>Там же. С. 86.

способствовала одновременно и дальнейшему процессу христианизации еретиков и язычников, и легитимизации новой власти в бывшей Западной империи.

#### 1.4. Посольства

Практика выкуп пленных, а также решение различных других административных вопросов зачастую требовали от епископов совершения посольских миссий. В V век начинается активизация посольской деятельности, происходящей на фоне повышения международной нестабильности и формирования варварских королевств. Отношения между государствами поздней античности осуществлялись различными способами, как ставшими к тому времени традиционными, так и новыми для своего времени. Империя и варварские королевства заключили союзы и перемирия<sup>248</sup>.

Епископ не был встроен в систему муниципальной власти, хотя и был с ней крепко связан, поэтому не мог сам инициировать посольство и оказывал влияние на назначение посла только согласившись взять на себя эту миссию<sup>249</sup>. При этом выбор епископа в качестве посланника действительно был практичным, поскольку успех миссии часто связывался не только с опытом посла, но и его высоким образованием<sup>250</sup>. Принеся с собой в Церковь черты римской культуры, епископы стали носителями и выразителями подлинной *romanitas* в эпоху поздней античности. Вместе с тем все чаще организацией посольств занимались самые знаменитые интеллектуалы своей эпохи, что сподвигает правителей искать более образованных послов для дипломатических миссий<sup>251</sup>.

Кроме того, сами епископы представлены в житийной литературе, как фигуры охотно выступающие в роли послов. Упадок политических институтов империи привел к тому, что функции утешения и общественной опеки над

---

<sup>248</sup>Gillett A. Op. cit. P. 3.

<sup>249</sup>Пикин А.В. Политические миссии церковных деятелей в системе посольского взаимодействия конца IV – первой четверти VI века: дис... канд. истор. наук. Иваново, 2016. С. 170.

<sup>250</sup>Пикин А.В. Социальный статус кандидатов для посольской миссии восточной империи в 430-470-х гг. (на материале Приска Панийского) // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. № 4 (15). С. 26.

<sup>251</sup>Пикин А.В. Политические миссии церковных деятелей в системе посольского взаимодействия конца IV – первой четверти VI века. С. 170.

незащищенными слоями населения перешли к Церкви. Наряду с покровительством своему городу епископ, согласно сложившейся традиции, оказывал защиту и помощь вообще всем угнетенным или оказавшимся в стесненных обстоятельствах. В условиях непрекращающихся войн епископы вынуждены не только принимать на себя административные полномочия, но и участвовать в дипломатических миссиях: заботиться об устройении или сохранении мира, о выкупе пленных, становиться посредниками между враждующими сторонами. По всей видимости, епископы занимали промежуточное положение между полюсами религиозной и светской власти, выступая как в качестве духовного пастыря своей паствы, так и мирского заступника за всех обиженных.

Процесс вовлечения епископов в посольства свидетельствовал об укреплении роли епископа в регионе<sup>252</sup>. Беря на себя посольские функции, епископы нередко оказывали значительное влияние на региональную политику. В то же время миссии, в которых он участвовали, мало отличались от светских посольств<sup>253</sup>. По мнению Э. Джиллета, агиографы не столько интересовались целями миссий епископов, сколько использовали рассказы о посольствах в качестве инструмента конструирования образа святого. Исследователь уверен, что авторы житий посредством описания дипломатических миссий святого стремятся повысить его авторитет в глазах читателя, поскольку социальный статус, вовлеченных в посольские миссии, был достаточно велик<sup>254</sup>. Изображая епископа, который оказывает услуги и заступает перед светскими властями за жителей региона или даже далеких областей, агиограф конструирует образ святого, способного укрепить свой авторитет и распространить его на более широкую область.

В агиографических текстах Галлии и Италии конца V – начала VI в. обязанность выполнения посольской миссии занимает центральное место в

---

<sup>252</sup>Gillett A. Op. cit. P. 113.

<sup>253</sup>Пикин А.В. Политические миссии церковных деятелей в системе посольского взаимодействия конца IV – первой четверти VI века. С. 169.

<sup>254</sup>Gillett A. Op. cit. P. 114.

изображении епископа. Как убедительно доказывает Э. Джиллет, *Vita Germani* самый ранний из этих текстов<sup>255</sup>. Весьма вероятно, что образ святого-посла, часто встречающийся в латинских агиографических произведениях VI века, был сконструирован Констанцием Лионским.

Некоторые исследователи считают работу Констанция Лионского подражанием такому значительному предшественнику как «Житие Амвросия» Паулина Медиоланского<sup>256</sup>. В житии св. Амвросия Медиоланского действительно можно найти параллели с образом святого-посла, созданным в *Vita Germani*. Амвросий совершает несколько посольств, в некоторых он действует от имени второго императорского двора или части италийского населения; другие, происходящие в Медиолане, вытекали из выполнения Амвросием своих обязанностей как епископа города. При описании этих миссий Паулин стремится изобразить Амвросия защитником как своего города, так и вообще всех притесняемых. Так, после гибели узурпатора Евгения Амвросий заступает «за тех, кому грозило наказание» (*Vita Ambr.* 31.4) перед императором Феодосием. По всей видимости, эту идею заимствует Констанций Лионский. В то же время образ Германа в «Житии святого Германа» существенно отличается от модели святости, построенной Паулином Медиоланским. Амвросий представлен в житии скорее, как самостоятельный актер дипломатических отношений, нежели как посол.

Описания путешествий епископов к власти имущим были и в текстах галльских агиографий. Так, в житии Илария находим эпизод путешествия святого в Рим к папе Льву Великому с целью рассмотрения дела епископа Целидония (*Vita Hilar.* 21-22). Однако это странствие также явно не носит посольского характера<sup>257</sup>. Причиной, побудившей отправиться святого в путь, является его собственное желание объясниться с римским понтификом, в этом противостоянии Иларий представляет свои интересы. Гонорат Массилийский гораздо больше внимания уделяет в данном отрывке таким качествам святого как стойкость,

<sup>255</sup>Ibid. P. 115.

<sup>256</sup>Van Egmond. Op.cit. P. 33–35.; Gillett A. Op. cit. P. 122.

<sup>257</sup> Подробнее о столкновении Илария с папой Львом Великим: Haendler G. Die Abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung. Berlin, 1980. S. 73 –74; Мейендорф И. Единство Империи и разделения христиан. С. 180.

решительность и смелость в общении с Римом. Иларий ведет себя не как подчиненные римскому епископу и точно не как легат или проситель, а как равный ему по должности и достоинству<sup>258</sup>.

Непосредственно же темам дипломатических миссий посвящено именно произведение Констанция Лионского, основная часть которого состоит из описания пяти путешествий Германа. Синод, собранный в Труа, обращается к Герману с просьбой выступить против пелагианской ереси в Британии, а после реставрации пелагианского учения священники вновь просят епископа Осера «чтобы он встал на защиту Божьего дела, которое прежде уже отстаивал» (*Vita Germ.* 25). Население Осера обращается к епископу с просьбой осуществить поездку в Арль для снижения налогов, посольство армориканской области обращается к Герману с просьбой остановить армию аланов, направленную на подавление восстания багаудов, а после предотвращения нападения на Арморику король аланов Гохар просит Германа отправиться в имперский суд в Италию в Равенну для подтверждения полученной от него милости.

Вся литературная структура *Vita Germani* подчеркивает миссионерскую природу героических поступков Германа, выводя путешествия в центр изображения Германа Осерского. Для создания цельного тщательно выстроенного образа святого-посла Констанций использует несколько ключевых приемов.

Во-первых, повествование в житии Германа подчинено хронологической последовательности. Это сильно отличает его от всех предыдущих галльских агиографических произведений, где текст состоял из ряда, не всегда хронологически следующих друг за другом, эпизодов. Повествовательная последовательность в *Vita Germani* конструируется, в том числе, с помощью выстраивания причинно-следственных связей между отдельными путешествиями: возрождение пелагианской ереси в Британии после первой миссии Германа туда побуждает его ко второй поездке на остров; посольская миссия к королю аланов Гохару требует от епископа путешествия в имперский суд в Италию<sup>259</sup>.

<sup>258</sup>Певницкий В. Указ. соч. С. 25

<sup>259</sup>Gillett A. Op. cit. P. 119-120.

Некоторые персонажи и ситуации повторяются из одного путешествия в другое, рождая у читателя ощущения непрерывности поездок святителя, а сами путешествия описываются кратко в отдельных эпизодах, происходящих в пути. Большинство этих инцидентов содержат рассказы о чудесах и других благочестивых деяниях, совершаемых Германом по дороге.

Во-вторых, «Житие святого Германа» характеризуется концентрированностью изложения событий, что проистекает из описанной повествовательной структуры. Каждое новое путешествие Германа происходит практически безотлагательно после предыдущего. Сразу после возвращения епископа Осера из первой поездки в Британию, население Осера просит его отправиться в Арль (*Vita Germ.* 19); прибыв оттуда, Герман сталкивается с новым распространением пелагианства и вынужден второй раз посетить остров (*Vita Germ.* 25); едва он возвратился домой из морского путешествия «как посольство армориканской области обеспокоило уставшего блаженного епископа» с мольбой остановить армию аланов, направленную Аэцием подавить восстания багаудов (*Vita Germ.* 28); в свою очередь после отведения опасности от Арморики епископ сразу отправляется к императорскому двору в Равенну (*Vita Germ.* 29)<sup>260</sup>.

Для создания ощущения «спешности» в организации и осуществлении путешествий агиограф использует особую лексику: *festinus* (поспешно), *nestora* (немедленно), *occurit* (спешит), *confestim* (тотчас), *gradum accelerant* (ускорил шаг). В дополнение к этому ощущению рисуется образ изнуренного епископа, уставшего от тягот пути, но готового брать на себя новые заботы. Например, в житии отмечается, что единственное удовольствие Германа было в том, чтобы «всегда пребывать в трудах и никогда не иметь покоя» (*Vita Germ.* 29), «получая радость от хлопот и с охотой посвящая себя Христу» (*Vita Germ.* 25). Деятельность Германа также выражается в лексике труда и работы: *discrimen* (решительное действие), *labor* (труд), *causa* (дело) и *necessitas* (необходимость). Эти термины находятся в очевидной оппозиции к *quies et requies* (миру и покою).

---

<sup>260</sup>Ibid. P. 120.

Такая поспешность и изнурительный труд святого приводят к усталости и истощению героя жития: возвращаясь из второй миссии в Британии, Герман утомлен, а на пути в Равенну он останавливается, потому что нуждается в отдыхе. В конечном счете, епископ Осера умирает «изнуренный трудами» после непродолжительной болезни (*Vita Germ.* 42). Образ Германа, постоянно находящегося в выматывающих миссиях, также оттеняет кульминацию жития – смерти святого:

«В один из дней, когда завершалась утренняя служба, во время беседы с епископами о религии, [Герман] сообщил им весьма печальную весть, сказав: «Вверяю вам, любезнейшие братья отход мой. Ночью во сне было мне видение, как я получаю от Господа нашего напутствие, чтобы отправиться в путь. Когда я спросил о причине отъезда, Он сказал: “Не бойся, в отчизну, а не к скитаниям Я призываю тебя, там обретешь ты отдохновение и вечный покой”». Священники предположили иной смысл сновидению, но он упорно повторял сказанное: «Точно знаю, какую отчизну Господь обещает Своим слугам». Случилось так, что спустя несколько дней его охватил недуг; когда [Герман] ослаб, весь город пришел в волнение. Ускоряет кончину Призывающий его ко славе Господь; приглашает к награде изнуренного трудами героя. <...> На седьмой день болезни праведная и блаженная душа вознеслась на небеса» (*Vita Germ.* 41–42).

Традиционный для агиографии эпизод предсказания святым своей кончины поднимает постоянные путешествия Германа на духовный уровень. Смерть изображена новым, последним путешествием святого, демонстрирующим итог всех его земных странствий. Термины начала этого последнего пути (*dirigo, viaticum*), самого путешествия (*peregrinor, transitum, peregrinatio*), и возвращения в отчизну (*quiesetrequies, patria*) явно представляют собой метафору перехода от мирской к жизни вечной, построенной в рамках христианских символов, которые использовались, в частности Августинем Блаженным. Особенно интересно в этой связи использование слова *viaticum*, первоначально обозначавшее «довольствие, выданное на дорогу», «прощальный ужин на дорогу». В христианстве оно стало называть «последнее наставление, наставление перед кончиной», «предсмертное

причастие»<sup>261</sup>. Термин не только отмечает святость Германа, который получает напутствие от Господа, но также вновь отсылает читателя к идеи последнего путешествия. Образ одновременно утомленного и совершающего подвиги Германа находит отображение в языке: *fessumeroam laboribus* (изнуренного трудами) и *praemia* (награда). Изнуренность святого и его скитания противопоставляются спокойствию небесной отчизны. По всей видимости, земная родина, о которой подумали священники, принесла бы Герману новые труды и странствия, а небесная – заслуженное вознаграждение в виде отдыха. Все эти приемы позволяют агиографу сконструировать образ Германа, выступающего в качестве небесного легата и посланника, ходатайствующего перед Богом от имени людей.

В-третьих, *Vita Germani* выделяется пассивностью своего главного героя в организации поездок. Хотя Констанций Лионский акцентирует внимание на эффективности Германа в решении светских вопросов, он, тем не менее, не представляет святого в тексте как инициатора путешествий. Это вполне закономерно для посла, однако ни Иларий, ни Мартин, ни Амвросий не изображались в текстах житий в качестве фигур, отвечающих на ходатайства. Напротив, они активны и действуют по собственной инициативе.

В-четвертых, для епископа Осера характерна компромиссная модель взаимодействия со светской властью в его путешествиях. Светские власти практически безоговорочно склоняются перед духовным авторитетом святых. Епископ, постоянно находящийся в непрерывных посольствах, с готовностью отвечающий на просьбы паствы, легко получает желаемое от светских властей.

Наконец, для путешествий Германа характерна публичность. Куда бы ни направился святитель, всюду его встречает толпа людей «всякого возраста и пола», жаждущая благословения или исцеления. Даже если сам Герман ищет уединения, то добродетели святого обнаруживают его. Весь 21 эпизод *Vita Germani* посвящен описанию того, как возрастала известность святого:

---

<sup>261</sup> Желтов М. С. *Viaticum*. // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т. 8. С. 112.

«Действительно, жители всех деревень, муниципиев, городов, сколько бы их не было на пути его следования, сбегались, чтобы встретиться с ним, вместе с женами и детьми, и часто за ним шла бесконечная вереница, поскольку за встречавшими следовали те, кто сопровождали их» (*Vita Germ.* 21).

В последнем путешествии Германа народ не просто приветствует и радуется его прибытию, но еще до приезда святого «радость о его прибытии была уже на устах жителей Равенны» (*Vita Germ.* 35). В самой же столице «день ото дня росло восхищение понтификом и его слава» (*Vita Germ.* 37). Таким образом, с развитием повествования репутация святителя укрепляется.

Этому в немалой степени способствуют чудеса, совершаемые, как правило, прилюдно. Такие «дипломатические» чудеса не только демонстрируют его святость, но и, прежде всего, помогают воплощать его решения в жизнь. Часто рассказы о чудесах знаменуют собой завершение миссии Германа. Например, чудо излечения слепой девочки помогает Герману окончательно одержать верх над пелагианской ересью, распространившейся на Британском острове и укрепить в вере людей, введенных ею в заблуждение (*Vita Germ.* 15). То же происходит и во время второго посещения Британии епископом, когда на глазах у людей он исцеляет расслабленного сына Элафия (*Vita Germ.* 26). Возвращение здоровья жене префекта Галлии содействует снижению налогов для горожан, ради чего Герман и отправлялся в путь (*Vita Germ.* 24). Политическая власть епископа, помещенная под защиту Господа, становится более устойчивой. Чудеса, совершаемые святителем публично и помогающие в решении проблем, укрепляют авторитет Германа Осерского и способствуют распространению его влияния за пределы родного города. Возросшая власть и могущество Германа к концу повествования превращают его в общегалльского и даже общеевропейского святого.

Обстоятельства, побуждающие святого отправиться в посольство, также способствуют формированию такой репутации епископа Осера в тексте. Основными причинами миссий Германа являются: борьба с ересью, ходатайство

за жителей своего города по облегчению налогового бремени и посредничество между конфликтующими сторонами.

Тема *борьбы с ересями* (в основном с арианством) получила отражение в агиографических трудах поздней античности IV-V в. Например, Паулин Медиоланский в «Житии Амвросия» подробно останавливается на противостоянии святого Амвросия с арианами (*Vita Ambr.* 11; 13; 15; 17). *Vita Martini* также упоминает противостояние с арианской ересью (*Vita Mart.* VI. 4). Темы борьбы святого с ересями касается и Гонорат Массилийский в «Житии Илария Арелатского» (*Vita Hilar.* 4. 14).

Констанций посвящает значительную часть текста данному аспекту святости. В *Vita Germani* повествует как епископы Британии, встревоженные распространением ереси Пелагия, в поисках содействия обращаются в Галлию. Местный собор принимает решение отправить св. Германа и св. Лупа, епископа Трикасса (совр. Труа) на остров. Прибыв в Британию, галльские епископы вступают в полемику с пелагианами. Чудо, совершенное Германом Осерским, решает исход спора и свидетельствует о силе ортодоксальной веры. Некоторое время спустя пелагианство вновь распространяется на острове, что сподвигает Германа на вторую поездку в Британию. Благодаря исцелению больного сына некоего Элафия, «первого человека этой области», епископ Осера добивается того, чтоб еретиков выслали с острова (*Vita Germ.* 12-15; 25-27).

Несмотря на то, что Герман выступает в обеих миссиях как защитник ортодоксальной веры, Констанций Лионский не вдается в богословские рассуждения о пелагианстве. Автор не посвящает своих читателей в детали спора либо потому, что суть спора и так была им известна, либо, напротив, он не стремился нагружать свой рассказ теологическими проблемами. Несмотря на присутствие мотива борьбы с пелагианством в тексте, противостояние с еретиками не становится объектом глубокого рассмотрения агиографа. Констанций мог бы подчеркнуть роль Германа как богослова или толкователя в спорах с британскими пелагианскими проповедниками, но вместо этого миссия в Британию сближается со светскими путешествиями с целью освобождения

жителей от налогов и смягчения наказания для восставших багаудов. Таким образом, хотя Герман и появляется на страницах *Vita Germani* в роли борца с ересью, больше внимания уделяется все-таки образу епископа-чудотворца и епископа-посла. Вместе с тем, поскольку в тексте нет конфронтации святого с язычниками, возможно, рассмотренная тематика приходит на смену сюжетам борьбы с язычеством в галльской агиографии V-VI вв.

Тема *заботы епископа о налоговом послаблении горожан* в галльской агиографии появляется в *Vita Germani* Констанция Лионского. Вопрос налоговой политики стоял в позднеантичной Западной империи особенно остро. Налоговая система, введенная еще при Диоклетиане, включающая в себе в том числе выплату поземельного и подушного налогов, не менялась долгое время. Тяжесть налоговых выплат приводила к разорению населения<sup>262</sup>. С конца III в. производится новая раскладка налогов по переписи всего населения империи (кроме г. Рима). Под обложение попали все отрасли хозяйства, каждое индивидуальное хозяйство, предметы частной и личной собственности. В период поздней империи существовало большое количество налогов<sup>263</sup>. К примеру, А. Б. Ранович в «Первоисточниках по истории раннего христианства» приводит список из 86 видов налогов<sup>264</sup>.

В IV-V вв. на фоне постоянных военных действий власть, вынужденная искать дополнительные источники финансирования войны, еще больше увеличивает налоговое бремя для населения. Зачастую введенные налоги превышали финансовые возможности населения, что могло приводить к обнищанию семей, мешая вести хозяйство. Будучи «добрым патроном» своей паствы, епископ принимает на себя обязательство улучшить ситуацию в городе и заботится об уменьшения налогового бремени для своего города.

Констанций Лионский так описывает помощь св. Германа своему городу: «Горожане, с нетерпением ожидавшие епископа, с удвоенным рвением обращают просьбы свои к блаженному Герману, который и пред божественным величием, и среди мирских

<sup>262</sup>Куликова Ю.В. Проблема перехода от античности к средневековью // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. №4. С. 340.

<sup>263</sup>Шофман А.С. История античной Македонии. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1963. Ч. II. С. 349 -350.

<sup>264</sup>Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М.: Политиздат, 1933. док. № 49. С. 44.

смятений обычно проявлял заботу о городе. Дело в том, что податная плата и бесчисленные нужды сверх обыкновения стали обременять его жителей, словно сирот, лишившихся родителя. И вот, [еще недавно] покинутые, [горожане] вновь обретают защиту, [Герман] узнает о положении дел, горько сетует и вместо того, чтобы обрести покой и отдохнуть после морских опасностей, принимается за труды по устройению земных дел с намерением отыскать средства для города» (*Vita Germ.* 19).

Послабление в налогах становится целью новой миссии Германа в Арелат. Как отмечает Джиллет, отправляясь к старшему имперскому магистрату Галлии с просьбой о налоговых льготах для своей родины, Герман Осерский выполняет характерную функцию провинциальных аристократов в Римской империи, входивших в административную структуру имперского правительства<sup>265</sup>. Благодаря тому, что епископ Осера исцеляет от болезни жену префекта претория Галлии Ауксилиария, последний соглашается дать необходимые налоговые преференции.

По всей видимости, общее ослабление римских административно-политических структур и проникновение знати в Церковь, привели к тому, что функции гражданских магистратов переходят в руки епископов. Епископы, в том числе, вынуждены организовать снижение налогов. В то же время ходатайство епископа за свой город по поводу снижения налогового бремени помогало агиографу в конструировании образа святого-патрона. Психологическая связь между епископом и его паствой базировалась на «объективном» авторитете святого и была «заряжена» конкретными ожиданиями общины<sup>266</sup>. Именно святые занимают место патронов города, которые по описанию Либания должны были использовать свою силу, чтобы сгладить проблемы жизни простого народа (*Libanius Oratio XLVII*, II.). Как хороший покровитель епископ должен был защищать интересы общины в социальном взаимодействии со светскими властями. Благодаря его заступничеству, чудесам и красноречию город получал желаемые послабления. Успех таких миссий позволял епископу укрепить свой авторитет.

---

<sup>265</sup>Gillett A. Op. cit. P.130.

<sup>266</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 96-98.

Сюжет ходатайства епископа за налоговые послабления своему городу также появляется, по меньшей мере, еще в трех житиях VI в.: в *Vitae Vivianus*, *Vita Caesarii* и *Vita Epiphani* Магна Феликса Эннодия. В последнем случае святой Епифаний обращается к светской власти не только по поводу снижения налогового бремени со своего города, но даже шире – с лигурийской области, что помогает вывести власть епископа за пределы его религиозной общины.

Наконец, тема посредничества между сторонами конфликта играет ту же функцию в тексте. Две миссии в Британию епископа Осера, а также помощь племенам бриттов против пиктов и саксов приводит к распространению влияния святого на более широкую область. Еще больше авторитет Германа поднимает два посольства, совершенные по просьбам жителей Арморики: к королю аланов Гохару для предотвращения жестокого подавления восстания багаудов и в Равенну к императору Флавию Валентиниану III и его матери Галле Плацидии для того, чтобы милость, которую проявил Гохар, была подтверждена императором. Его слава достигает столицы империи раньше его самого, что превращает Германа в фигуру значительно большего масштаба, чем в начале повествования. Святой не добился желаемого в этой последней миссии, но Констанций перекладывает вину за это на руководителя восстания Тибато. Тем самым, несмотря на неудачу в переговорах, Герман сохранил свой авторитет защитника слабых и милосердного посредника в светских делах.

Вышеперечисленные черты образа святого-посла не являются уникальными не только для галльской, но и латинской агиографии IV-V вв. Э. Джиллет отмечает, что в период с конца V в. по VI в. авторы других латинских агиографических сочинений во многом ориентировались на житие Германа Осерского при создании образа святого-посла<sup>267</sup>. Так, образ святого-легата в «Житии блаженнейшего мужа Епифания», созданном в начале VI в., был явно вдохновлен произведением Констанция Лионского<sup>268</sup>. Сохраняя ключевые элементы посла, сконструированные в *Vita Germani*, Эннодий развивает модель,

<sup>267</sup> Gillett A. Op. cit. P. 137-138.

<sup>268</sup> Borius R. Op.cit. P. 47.

добавляя новые черты. Например, Епифаний Тицинский, подобно святому Герману, постоянно участвует в посольствах, откликаясь на чужие просьбы, также утомлен своими трудами. При этом изменяются приемы, благодаря которым епископ Тицина получает требуемое от оппонента. Место чудес занимают облик и красноречие святого.

Описание облика героя, чья красота выражает его внутреннюю чистоту, берет свое начало в языческих биографиях, перейдя и в христианские жития. Однако автор *Vita Eiphani* выводит этот топос на новый смысловой и композиционный уровень, используя его как средство убеждения в переговорах. Так, предлагая Епифанию в качестве посредника для посольства к Антемию, лигурийская знать описывает епископа как человека «чей лик — отражение жизни <...> которого, конечно же, полюбит гречонок, если удостоится узреть его» (*Vita Eiphan.*54). В Риме, куда Епифаний прибывает для переговоров, жители встречают святого с восхищением, поскольку «облик его, который служил отражением его святости, внушал всем благоговение» (*Vita Eiphan.*59).

Тем не менее, главным элементом образа святого-посла в житии Епифания становится его риторское искусство, которое помогает святому добиться желаемого в ходе переговоров и достичь успеха посольской миссии. Короли, склоняясь перед божественным обликом святого и искусством речи, не осмеливаются ответить отказом на его просьбы. Также стоит отметить, что вслед за *Vita Germani* автор старается изобразить своего героя как посредника в переговорах, что становится главным мотивом участия в посольствах. Однако Эннодий, отходя от модели, созданной Констанцием Лионским, изображает епископа Тицина скорее, как покровителя Лигурии, нежели как защитника всех, кто обращается к нему с просьбой. Из всех миссий, совершенных святым, одна связана с защитой интересов собственного города, а все остальные — выполнены по просьбам лигурийцев.

### 1.5. Взаимодействие с властью

Традиционное понимание отношений светской и духовной властей на латинском Западе в IV – V веках претерпевает существенные изменения. Прекращение гонений на Церковь, установление веротерпимости и, наконец, превращение христианства в государственную религию сказалось как на внешнем положении духовной власти в государстве, так и на внутреннем церковном строе. С одной стороны, галло-римская аристократия, проникая в состав Церкви, в том числе привносит в христианскую идеологию светские черты. С другой стороны, по мере укрепления своего влияния Церковь начинает мыслиться как существующая в радикальной оппозиции к миру, чье лидерство достигается за счет подчинения светских властей<sup>269</sup>.

Рассмотрение житийной литературы IV в. показывает, что первоначально модель взаимоотношений святых с представителями светской власти создавалась на прямом противостоянии духовной и мирской власти. Для достижения своих целей святые чаще всего отказываются от поддержки со стороны светской власти, апеллируя к императорской силе только ради установления мира. При этом эпизодов столкновения с властью в агиографии IV века немного, гораздо больше внимания авторы уделяют мотивам совершения святыми чудес, их аскетическим практикам и пастырскому служению. Светские власти редко представляют интерес для агиографов, поскольку главным врагом выступает дьявол, и именно с ним подчеркивается противостояние святого.

Смелость святого в противостоянии мирской власти подается в качестве его исключительной добродетели, в частности, в «Житие Мартина» Сульпиция Севера. «Чуть ли не исключением является тот первосвященник, который не раболепствует постоянно перед светской властью» (*Vita Mart.* XX.1), — говорит автор жития, и этим исключением, конечно, выступает святой Мартин Турский.

Духовная власть святого резко контрастирует в житии с императорской властью узурпатора Максима. Сульпиций изображает узурпатора Максима, убившего ревностного защитника ортодоксальной веры императора Грациана, как

---

<sup>269</sup>Rapp С. Op. cit. P. 132.

человека «нрава высокомерного», вокруг которого «расцвела низкая лесть, а достоинство священнического сана подверглось унижению через прихоти царских клиентов» (*Vita Mart.* XX.1). Автор, очевидно, порицает императора за то, что тот захватил власть силой, и уличает в лести других епископов, посещавших суд императора. При этом противопоставление священной власти епископа и мирской императорской власти находит отражение в языке: автор подчеркивает, что император Максим «вознесен победой в гражданской войне», в то время как в Мартине пребывала «апостольская власть» (*apostolica auctoritas*) (*Vita Mart.* XX.1). Такое сопоставление должно было, по-видимому, натолкнуть читателя на мысль о том, что светская власть императора связана с мирскими делами и носит временный характер, тогда как власть Мартина имеет Божественную природу и, следовательно, носит вневременной характер. Эта идея скоротечности светской власти подкрепляется дальнейшим сообщением Сульпиция Севера о том, что Максим был убит (*Vita Mart.* XX.9).

Агиограф подчеркивает смелость святого в политических вопросах, говоря, что «часто Мартин отказывался от императорских пиров, [прямо] говоря, что не может разделять трапезу с тем, кто одного императора лишил государства, а другого жизни» (*Vita Mart.* XX.2).

Однако в кульминационном моменте взаимодействия со светскими властями Мартин представлен больше спокойным и смиренным, нежели настроенным на открытую конфронтацию с императором. Этот наиболее яркий эпизод противостояния Мартина императорской власти описывается в сцене пира, который Мартин неохотно посещает по просьбе узурпатора Максима. Во время пиршества императору была подана чаша с вином, которую он приказал подать прежде Мартину, ожидая принять ее обратно из рук святого. Однако Мартин, отпив, передал ее не императору, а своему пресвитеру, подчеркивая, что ему все равно, кто будет пить после него (*Vita Mart.* XX. 3-6). Святой изображен скорее безучастным к мирским делам светской власти, чем противостоящим императору. Епископа Тура, прежде всего, волнует сохранение собственной честности (*integrum*), поскольку дословно можно перевести мотивы его решения следующим

образом: «...решив, что никто не был более достоин пить после него, и что он не был бы честен, если бы предпочел пресвитеру, либо самого императора, либо тех, кто был близок императору» (*Vita Mart.* XX. 6). По всей видимости, Сульпицию Северу важно показать, что в отличие от других подобоострастных епископов Мартин даже в сане епископа сохраняет монашескую строгость и честность перед властью<sup>270</sup>. Очевидно, что оскорбление императора не является целью данного действия. Тем более что Сульпиций Север, хотя и относится к императору с явным осуждением, одновременно усматривает в его приходе к власти промысел Божий (*Vita Mart.* XX. 3).

Интересная параллель сюжета обнаруживается в «Житии отцов» Григория Турского VI в., в рассказе о жизни св. Портиана. Святой отправился в лагерь Феодорика, чтобы просить короля освободить пленников. Сигивальд, адъютант короля, увидев блаженного мужа и зная о его святости, начал упрашивать его выпить с ним вина, говоря: «Божественное милосердие удостоит меня сегодня великой радости и пользы, если, войдя в мою палатку, ты, помолившись, удостоишь меня чести выпить моего вина» (*Vita Patr.* 5.2). Портиан отказывался, поскольку он еще не воспел псалмы Господу. Сигивальд настаивал и просил святого благословить поднесенную чашу, однако «когда тот поднял руку для крестного знамения, чаша разломилась надвое, и вино пролилось на землю вместе с огромной змеей» (*Vita Patr.* 5.2). Это чудо не только убедило присутствующих в святости Портиана, но и заставило короля освободить пленных. Вполне вероятно, что сюжет был вдохновлен *Vita Martini*, однако его переработка позволила показать непререкаемый авторитет святого, который уже не столько демонстрирует сохранение чистоты и святости во взаимодействии со светской властью, но и добивается желаемого от нее.

В качестве средства формирования модели взаимодействия святого с властью агиограф *Vita Martini* использует изображение святого-пророка<sup>271</sup>. Данный образ уходит корнями в ветхозаветные тексты, в которых пророки

---

<sup>270</sup> Maurey Y. Op.cit. P.81.

<sup>271</sup> Pfeifer A.K. Op.cit. S.15.

являлись одновременно советниками и цензорами царей, предрекая победы в войнах или поражение за грехи их. Подобно им Мартин предсказывает императору гибель, если тот двинется, как собирался, в Италию войной на императора Валентиниана (*Vita Mart.* XX. 8). Предсказания одновременно являются формой выражения святости героя и формой проявления божественного предопределения. Обращение к этому образу позволяет агиографу продемонстрировать, что светская власть полностью подчинена Божьей воле, являясь объектом божественного поощрения или наказания. Такое положение вещей естественным образом поднимало духовную власть над светской.

Таким образом, в *Vita Martini* строится образ святого, отрешенного от мирской суеты, связанной с властью. Сульпиций старается акцентировать внимание на независимости св. Мартина от императора и его приближенных. Во взаимодействии святого со светской властью в первую очередь просматривается стремление сохранить свою святость.

С этим стремлением перекликается сюжет из «Диалогов» Сульпиция Севера, в котором после встречи с императором Максимом по делу о преследовании еретиков Мартин «почувствовал убыль [своей] добродетели» (*Dial.* III.11.5). В целом же в «Диалогах» противостояние Мартина императорской власти более открытое, чем в житии. Сначала Мартин вступает в противостояние с императором Валентинианом, который не хотел пускать в город и принимать святого. С помощью молитв и Божьего вмешательства святой принуждает императора исполнить свое прошение (*Dial.* II.5). Затем Мартин смело выступает перед императором Максимом с просьбой проявить мягкость к присциллианистами и отказаться от светского суда над ними, хотя последний и навязывает, в конце концов, свою волю епископу (*Dial.* III.11-13).

В «Хронике» Сульпиций также отмечает, что святой обращался к императору Максиму только для того, чтобы смягчить преследования еретиков (*Chron.* II.50.5). Возможно, автор умышленно упускает этот эпизод в житии, говоря только, что даже если святому приходилось обращаться с просьбой к императору, то «он скорее требовал, чем просил» (*Vita Mart.* XX.2). Однако

вероятно, Сульпиций Север также избегает описания инцидента и контекстуализации процесса против ереси Присциллиана, чтобы не бросать тень на своего героя. С одной стороны, Присциллиан в своих учениях также представлял идеал аскетизма, чьим приверженцем был и Мартин Турский. С другой стороны, Мартин не преуспел в своем заступничестве перед императором, тем самым историческая ситуация не способствовала бы преумножению славы святого в житии<sup>272</sup>.

Автор жития также явно выступал против участия в религиозных спорах императорской власти. Так, в «Хронике» Сульпиций, рассказывая о соборе в Аримине, участникам которого было предложено государственное содержание, приводит в качестве достойного примера решение епископов Аквитании и Галлии, отказавшихся от казенных средств (*Chron.* II.41.1–4)<sup>273</sup>. По всей видимости, эти сюжеты были выпущены из *Vita Martini* как не соотносящиеся с образом святого равнодушного к политическим событиям и власть предержащим.

Тем самым фабула оппозиции святого со светской властью явно начинает оформляться среди агиографов, чтобы окончательно сложиться в житийной литературе V в. Довольно часто основой для противостояния Церкви с властями оказывались религиозные споры, в которых епископ и представители власти занимали разные позиции. В IV веке таким камнем преткновения стали арианские споры. *Vita Martini*, хотя и говорит о столкновениях святого с арианской ересью, не только не останавливается на них подробно, но и не выводит их на уровень столкновения с властями, только контекстуально подразумевая таковое (*Vita Mart.* VI.4).

Тема взаимодействия святого с властями подробно раскрывается в «Житии Амвросия» Паулина Медиоланского. Анализ этого агиографического произведения позволит проследить какое влияние оно оказало на галльскую агиографию IV-V вв., а также более полно отразить развитие рассматриваемой модели. В отличие от Сульпиция Севера Паулин Медиоланский подробно

<sup>272</sup> Ibid. S.16.

<sup>273</sup> Тюленев В.М. Раннехристианский историк Сульпиций Север и его картина человеческого прошлого // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5. № 19/20. С. 440-441.

описывает борьбу святого с арианством. Антиарианские настроения в тексте выражены в противостоянии святого с матерью и регентом императора Валентиниана II Юстиной. В житии отображены попытки Юстины настроить народ против Амвросия, но всякий раз «по покровительству Божию» святой остается невредим и продолжает выполнять свои пастырские обязанности (*Vita Ambr.* 12.3).

В то же время, из других источников известно, что несмотря на религиозные разногласия, Юстина, по-видимому, отдавала должное политическим талантам медиоланского епископа, возлагая на него важные поручения. Например, по просьбе царицы Амвросий отправляется с посольской миссией к Магну Максиму, захватившему большую часть Римской империи, что позволило выиграть время и перекрыть дороги через Альпы<sup>274</sup>. Однако агиограф выпускает, возможно умышленно, столь значительный эпизод взаимодействия светской власти с епископом, останавливаясь по большей части на небольших эпизодах, в которых Юстина пытается оклеветать святого и изгнать его из Церкви. При этом Амвросий изображен смиренным, почти равнодушным к коварству царицы, что несколько перекликается с образом Мартина Турского. Победы, которые одерживает Амвросий над людьми, посланными Юстиной для его унижения или даже пленения, представляют собой эпизоды торжества божественной справедливости. Прямо не выступая против интриг царицы, Амвросий тем не менее всегда защищен Божьей милостью.

Наиболее примечательным в данном отношении является эпизод, в котором царица просит епископа Медиолана передать арианам загородную базилику. Известно, что поддержанный горожанами святой отказывался это сделать<sup>275</sup>, однако автор жития ничего не говорит об этом. Сохранение базилики в руках истинно верующих и избежание кровопролития снова представляется скорее Божьим промыслом, чем старанием епископа:

---

<sup>274</sup>Казаков М. М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV веке. Смоленск, 1995. С. 127-131

<sup>275</sup>Там же. С. 166-191.

«Но Господь, Который обычно дарует Своей Церкви победы над ее противниками, обратил сердца воинов на укрепление ее, так что, повернув щиты, они не позволяли выходить, но входить в церковь кафолическому народу нисколько не препятствовали» (*Vita Ambr.* 13.2).

Однако в дальнейшем повествовании *Vita Ambrosii* Амвросий открыто противостоит императорам Максиму, Феодосию I, Валентиниану II и Евгению. Наибольший интерес вызывают два эпизода столкновений Амвросия и императора Феодосия I (*Vita Ambr.* 22-24). В данных отрывках причины противоречий между святым и императором описаны детальнее всего. Первое происшествие было связано с тем, что христиане города Каллиники подожгли еврейскую синагогу, и, кроме того, группа монахов, разрушила церковь гностиков-валентиниан, которые воспрепятствовали им во время процессии. Император послал приказ отстроить синагогу за счет епископа Каллиникийского и наказать монахов. Епископ Медиолана пишет Феодосию I письмо, в котором высказывается против такого решения и просит аудиенции императора. Когда же это не помогает, Амвросий во время богослужения, на котором присутствует император, проповедует об этом же деле народу, а затем даже отказывается приступать к евхаристии, пока император не изменит своего решения. Таким образом, святой добивается желаемого, заставив императора дать слово, чтобы изданные им постановления были отозваны (*Vita Ambr.* 22-23).

Поскольку Каллиники пограничный город на берегах Евфрата в Восточной империи совершенно неясно, почему Медиоланский епископ защищал интересы епископа, бывшего совершенно вне его юрисдикции. Убедительной кажется версия итальянского историка Пареди о том, что этот вопрос стал для Амвросия (и вслед за ним для его агиографа) предлогом демонстрации императорской власти различия между Церковью и государством и утверждения права Церкви на независимость в своей сфере<sup>276</sup>.

Еще более явным противостояние императора и святого становится в эпизоде, описывающем последующие события. Феодосий кроваво подавил волнения в Фессалонике, когда «город едва ли не был уничтожен» (*Vita*

---

<sup>276</sup>Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991. С. 208.

*Ambr.24.1*). Амвросий запрещает императору входить в церкви, поскольку считает, что тот будет достоин церковного собрания или причастия только после того, как Феодосий признает свою вину.

Интересно, что буквально автор говорит, что Амвросий отказал императору в «единении с церковью и участии в таинствах» (*nec prius dignum indicavit coetu ecclesiae uel sacramentorum communione*). По-видимому, Феодосий здесь выступает не только как носитель светской власти, но и как в первую очередь член еkkлeсии.

Император вспоминает ветхозаветного царя Давида, говоря, что тот совершил и прелюбодеяние, и убийство. На что святой напоминает Феодосию о раскаянии Давида: «Раз ты последовал согрешающему, последуй и исправляющему» (*Vita Ambr.24.2*). Феодосий, по утверждению Паулина Медиоланского, «так воспринял это душою, что не побоялся принародного покаяния» (*Vita Ambr.24.3*). Интересно, что дальнейшие победы императора связываются агиографом именно с этим публичным покаянием. Тем самым Бог вновь берет под свое покровительство императора, признавшего свой грех и смиренно покаявшегося перед народом. У Августина публичное покаяние Феодосия становится докозательством его благочестия, последним штрихом к образу справедливого и преданного Церкви императора (*Aug. De civ. Dei V, 26*)<sup>277</sup>.

Образ кающегося монарха встречается в *Vita Ambrosii* впервые и считается первой собственно христианской формой репрезентации власти государя<sup>278</sup>. Впервые в истории монарх публично признавал грех и подчинялся законам праведности<sup>279</sup>. Две стороны конфликта — епископ, требующий покаяния от самого императора, и император, смиренно кающийся перед Господом, — становятся своеобразными символами демонстрации преимущества Церкви над светской властью.

---

<sup>277</sup> Pelikan J. *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*. Eugene: Wipf and Stock, 2014. P.100-101.

<sup>278</sup> Бойцов М. А. Покаяние императора: Феодосий I и Амвросий Медиоланский // *Вестник древней истории*. 2009. № 2. С. 21

<sup>279</sup> Пареди А. Указ. соч. С. 212-213.

Очевидно, в данных отрывках автор делает акцент уже не столько на Божьей помощи в борьбе со светскими властями, сколько на бесстрашии и мужественности Амвросия в общении с императором и его приближенными. В другом эпизоде столкновения святого с императором Паулин Медиоланский конструирует проповедь Амвросия, в которой он обращается к Феодосию от лица Господа достаточно категорично: «Я позволил тебе восторжествовать без труда, а ты даешь врагам Моим торжествовать надо Мною?» (*Vita Ambr.*23.1). Автор также конструирует диалоги святого с императором в житии, в которых первый, хоть и говорит кратко, не боится отстаивать свои позиции. Когда же в общение пытаются вмешаться комиты императора, автор вкладывает в уста Амвросия следующие слова: «Я сейчас беседую с императором, а с вами мне нужно беседовать по-другому» (*Vita Ambr.* 23.2). Такое резкое обращение к приближенным Феодосия, по-видимому, также служит для конструирования образа святого, отличающегося особой решительностью в диалоге с властью.

В дальнейших эпизодах Амвросий остается активной политической фигурой, готовой к совместной выработке соглашений и отстаиванию собственных позиций<sup>280</sup>. Паулин стремится подчеркнуть участие Амвросия в главных имперских событиях 380-х и 390-х годов, а также влияние, которое святой оказывал на имперский суд по церковным и светским делам.

Обличая власть имущих, Медиоланский епископ подвергал суровым нападкам мирскую власть, считая, что она должна подчиняться Церкви. Однако Божественная сила также продолжает помогать святому в противостоянии с властью, проявляясь как в ниспосланной с неба победе покаявшегося и благоверного императора Феодосия над «императором, замешавшем себя в святотатстве», которому «было отказано в молитвенном общении с Церковью» (*Vita Ambr.* 31.3), так и в наказании чиновников, препятствующих исполнению воли святого Амвросия (*Vita Ambr.* 34,37). Такая модель взаимодействия с властью, при которой святой активно противодействует несправедливости

---

<sup>280</sup> Пикин А.В. Политические миссии церковных деятелей в системе посольского взаимодействия конца IV – первой четверти VI века. С.136.

властей, складывается непосредственно в начале V в. Помимо этого на протяжении конца IV — начала V в. в агиографии окончательно закрепляется мысль о превосходстве сакральной власти над мирской, что находит выражение как в сюжете, так и в символическом аспекте повествования.

Что же касается причин конфликтов с властью, то, по всей видимости, в ранних житиях наиболее остро отражена тема борьбы святых сначала с язычеством, а затем и с арианством, поддерживаемых светскими властями. В поздней Римской империи социальные противоречия нередко облекались в религиозную форму. В этих условиях критика христианства становилась выражением оппозиционных настроений со стороны тех слоев правящего класса, чье социально-экономическое и политическое положение находилось в зависимости от языческих культов<sup>281</sup>.

Другой возможной причиной противоречий становится осуществление святым своих пастырских функций. В своих обличительных наставлениях святые одинаково строго судят и простых христиан, и знать. С распространением ортодоксального христианства мотив противостояния светской власти по вопросам религии в основном исчезает, однако сама тема конфронтации сохраняется в агиографических произведениях V в. В первую очередь в основе взаимодействий священной и мирской властей оказываются как раз проблемы определения справедливых решений по отношению к прихожанам.

Например, Гонорат Массилийский в «Житии святого Илария, епископа Арелатского» делает акцент на настойчивости и непоколебимости святого в вопросах общения с властью. Агиограф повествует о попытках Илария убедить префекта воздержаться от несправедливых решений, «чтобы из-за обычной ошибки (*lapis*) тот не был увлечен к гибели (*in praesepe*)» (*Vita Hilar.* 3.13). После того как префект не внял его внушениям, святой подвергает его общественному обличению в церкви. Не поясняя причин конфликта между епископом и префектом, агиограф останавливается на сцене прямого отпора, который дает

---

<sup>281</sup>Ведешкин М. А. Указ. соч. С. 8-9.

Иларий. Во время священного торжества в базилике было большое стечение народа, и на празднике решил присутствовать также префект со своими людьми. Префект вошел в базилику во время проповеди Илария, но тот, заметив его присутствие, остановил речь, сказав, что «недостойно принимать духовную пищу тому, кто презрел увещания о собственном спасении» (*Vita Hilar.* 3.13). Смущенный и встревоженный префект вынужден был выйти из церкви, после чего только Иларий продолжил свою проповедь (*Vita Hilar.* 3.13).

Заметно, что данный эпизод контекстуально близок и сцене пира из *Vita Martini*, и сцене общения святого и императора на богослужении в *Vita Ambrosii*. Все три эпизода имеют целью подчеркнуть стойкость и независимость святого. С житием Мартина Турского данный отрывок сближает тот факт, что предмет, вызвавший столкновение, оказывается неинтересен авторам. Для них и их читателей правота и справедливость святого очевидна. Праведник оказывается выше светской власти подобно тому, как Церковь праведнее государства. В то же время инструмент, к которому прибегает святой для увещания светских властителей, сближает *Vita Hilarii* с житием Амвросия. Оба епископа, исчерпав более кроткие методы, прибегают к общественному изобличению. Останавливая проповедь и отказываясь совершать евхаристию, святые используют свое положение и влияние для того, чтобы содействовать исправлению нравов своей паствы. Осознание своей пастырской роли вынуждает святого открыто укорять даже сильных мира сего. Решительные речи святых не направлены на унижение достоинства светской власти, а прежде всего, должны были служить своего рода лекарством для нравственных слабостей людей всех сословий<sup>282</sup>. Вместе с тем, это совсем не исключает желания агиографов сформировать у читателей мысль о превосходстве духовной власти над светской. Несомненная справедливость святого, смелость и строгость в отношениях с мирскими властями делали в глазах читателей власть святого над светскими правителями благочестивой и неоспоримой.

---

<sup>282</sup> Певницкий В. Указ. соч. С. 35.

Ослабление политических структур и централизованного контроля государства способствовало усилению влияния позднеантичной Церкви, практически заменившей собой в IV—V вв. прежнюю муниципальную организацию. Среди прочего это могло сказаться на решении вопроса о соотношении духовной и светской власти. При сохранении общей идеи примата духовного авторитета решение этой проблемы в агиографии постепенно изменяется в течение V в. с укрепления влияния святого посредством конфронтации на компромиссный диалог с императорской властью.

Переход к более мирным способам урегулирования конфликтов с властью заметен уже в «Житии святого Германа Осерского» Констанция Лионского. *Vita Germani* явно ориентируется на традицию изображения политической деятельности святого, заложенную Паулином Медиоланским. Как было показано выше, Констанций Лионский создает новые для своего времени черты святого-посла. Постоянно беря на себя бремя заступничества, Герман не мог избежать встреч со светскими властями, однако агиограф решает вопрос их взаимоотношений совершенно иначе, нежели его предшественники. В сущности, Констанций Лионский выстраивает новую компромиссную модель взаимодействия святого с мирской властью. Дипломатия и вежливость Германа усиливают духовный авторитет епископа в глазах светской власти, которая уступает мольбам святого, необлеченного никакой иной властью кроме божественной. Епископу достаточно явить свою образованность или чудотворную силу, чтобы достичь согласия с представителями власти.

Даже со «свирепейшим королем аланов» Герману удается договориться благодаря той решительности, которую он проявляет, хватая под уздцы коня Гохара. Агиограф уверен в том, что это происходит «по побуждению Божьему» (*Vita Germ.* 28). Очевидно, Констанций сохраняет и мотив смелости героя в общении с представителем светской власти, и идею божественной помощи святому, заложенные Паулином Медиоланским. Однако реакция короля куда более скорая и смиренная, чем ответные действия светских властей в *Vita Ambrosii*.

В то же время переговоры с Гохаром приводят Германа к императору Валентиниану III и его матери и соправительнице Галле Плацидии. В *Vita Germani* создается положительный образ императорского двора, и особенно — императрицы, которая описывается как набожная, почтительная и скромная. Констанций изображает Галлу Плацидию и ее сына как пылких христиан: «Они так почитали католическую веру, что, хотя управляли всеми, сами в высочайшем смирении прислуживали слугам Божьим» (*Vita Germ.*35). Высшие императорские чиновники рады помочь Герману в любом начинании, а сам императорский двор является местом великого благочестия. Между императрицей и епископом Осера устанавливается доброжелательная дружеская связь.

Примечательной деталью во взаимоотношениях святого с царицей становится своеобразный обмен дарами: Галла Плацидия присылает святому серебряное блюдо, наполненное изысканными яствами, а Герман отправляет в ответ деревянную мисочку с ячменным хлебом. Констанций Лионский сообщает и дальнейшую судьбу этих вещей, говоря, что яства Герман передал прислужникам, а серебро отдал беднякам. Царица же покрыла деревянную миску золотом, а хлеб сохранила (*Vita Germ.*35). Такое поведение героев жития, с одной стороны, напоминает посольский этикет обмена дарами, что сближает миссию святого с дипломатическими путешествиями государственных или муниципальных служащих. С другой стороны, эпизод позволяет автору жития подчеркнуть равнодушие Германа к богатым дарам властителей, его аскетичность и милосердие к беднякам. В свою очередь, царице уже, по-видимому, известно о чудотворной силе святого, поскольку она сохраняет присланный святым хлеб «для чудес и исцелений», а деревянная миска из духовной реликвии в ее руках превращается в настоящее сокровище. Простое деревянное блюдо и ячменный хлеб епископа оказывается, таким образом, куда значимее серебра и изысканных яств императрицы. В последующих эпизодах Плацидия ухаживает за умирающим Германом, «лишенная всякой надменности, присущей власти» (*Vita Germ.* 42), а также сама облачает тело святого после смерти (*Vita Germ.* 44).

Интересно также и то, что Герман в конечном счете соглашается с императорским решением наказать непокорное население Арморики. В этом Констанций упрекает не императора, чье «доверие было подорвано» багаудами, и не Германа, который «без сомнения решил бы вопрос относительно области Арморики» в ходе своего последнего посольства (*Vita Germ.* 40). Вина возлагается на самих армориканцев и конкретно на лидера повстанцев Тибато, вновь поднявшего багаудов на восстание (*Vita Germ.* 40). Констанций Лионский не меняет также и положительного образа императорского двора. Невыполнение миссии Германа не вызвало никакой конфронтации между галльским епископом и императором.

Единственный эпизод, в котором можно заподозрить сюжет противостояния Германа Осерского власти – это освобождение епископом заключенных из тюрьмы. Проходя мимо темницы, Герман преисполнился жалости к узникам, которых «какие-то придворные заключили <...> на ночь». Не сумев узнать в чем дело, и не найдя милосердия у власти, святой «обращается к известной ему поддержке и просит у [Божественного] могущества то, что трудно оказалось получить от людей». Он, пав телом на землю, обращается к молитве. Тотчас засовы отодвигаются, двери раскрываются и «божественное милосердие освобождает то, что было заперто посредством человеческой жестокости». Освобожденные узники выходят из темницы и отправляются в церковь (*Vita Germ.* 36).

Однако настоящей конфронтации святого с властью нет. Из текста становится видно, что данный эпизод скорее повествует об оказании милосердия к несчастным (*miserorum*), заключенным в темнице, которое приходит не от земной, а от небесной власти. Автор не уделяет внимание причинам взятия людей под стражу. Само чудо освобождения из темницы, вершащее Божью справедливость, показывает, что либо они не виновны, либо уже прощены Господом. Вхождение толпы в «лоно ликующей церкви» можно истолковать как возвращение заключенных, отделенных на время от общины, обратно в еkkлесию.

Чудеса такого рода несколько раз встречаются в *Vita Partum* при схожих обстоятельствах: почти никогда не описывается, за что наказаны узники, и не обнаруживается никакого противостояния святого со светскими властями (*Vita Patr.* 7.3-4;8.7). А. Я. Гуревич, говоря о подобных чудесах, отмечает, что в житиях, затрагивающих эту тему, наблюдается противопоставление персонажей: милосердный святой — жестокий судья<sup>283</sup>. В то же время, речь идет не о контрасте между социальной несправедливостью и высшей христианской справедливостью, поскольку зачастую справедливость приговора не ставится под сомнение. Чудесное освобождение – это проявление неограниченной любви, нравственного милосердия святого к людям, включая грешников и преступников. Такая христианская любовь превосходит земную, в том числе и юридическую справедливость<sup>284</sup>. Праведник не выступает в качестве оппонента светской власти или борца против угнетения, он выше этой власти<sup>285</sup>.

Сообразно изменению в модели взаимодействия с властями меняются и мотивы, побуждающие Германа к общению с ними. Хотя епископ Осера и изображен как борец с ересью пелагианства в Британии, это не служит созданию образа святого, противостоящего мирской власти, как это было в более ранних житиях. Напротив, исцеление детей местной знати помогает святому укрепить в вере людей, введенных ересью в заблуждение<sup>286</sup>. Пастырская же роль Германа отражена скорее в виде образа патрона, защищающего свою общину от высоких налогов. Святому не нужно укорять власть имущих, поскольку они сами склоняются перед его авторитетом и чудотворной силой. Главным мотивом теперь становится выполнение святым посольской миссии по ходатайствам многочисленных просителей.

Созданная модель компромиссного взаимодействия святого с властью, по всей видимости, получает в дальнейшем распространение и развитие в агиографии «длинного V века». По такой композиционной схеме строится,

<sup>283</sup>Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С 99.

<sup>284</sup>Там же. С 99-100.

<sup>285</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С.56.

<sup>286</sup>Egmond W. S. van. Op.cit. P.35.

например, созданное в начале VI в. «Житие блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви» Магна Феликса Эннодия. Однако, как отмечалось выше, главными инструментами епископа в посольствах у Эннодия становится красота героя, а также его ораторское искусство. В контексте взаимодействия святого с властью эти средства также применяются. Так, например, во время обращения Епифания к императору, агиограф отмечает, что святой мог поправить царские знаки могущества «сиянием внушающего почтения образа... (ибо Епифаний так притягивал к себе взоры окружающих, будто бы все происходило в отсутствии императора)» (*Vita Epiph.* 62).

Последнее замечание особенно интересно в рамках вопроса о соотношении властей. По-видимому, Эннодий, как и другие агиографы, считает превосходство духовной власти над властью земной безусловным. Однако впервые выражение этой мысли мы видим на примере затмения императора красотой святого. Внимание к облику героя выделяет житие Епифания среди прочих агиографических произведений латинского Запада. Возможно, поэтому агиограф в начале жития дает столь подробный портрет своего героя (*Vita Epiph.* 13-14), что, как считает Тюленев В.М., сближает его больше со Светонием, чем с христианскими агиографами<sup>287</sup>.

Многочисленные речи святого и королей, создаваемые Эннодием, также отражают мысли автора о превосходстве духовной власти над земной. Автор *Vita Epiphani* явно убежден в том, что власть даруется мирским владыкам свыше, а к свержению их ведет собственная порочность. Потому святые, выступая проводниками Божьей воли на земле, обладают не только значительным авторитетом в диалоге с властью, но и молитвой своей могут направлять ее на пути праведного правления. Неслучайно Эннодий подчеркивает эту мысль в речи Теодориха, которому Епифаний напоминает обо всех милостях, полученных им от Господа: «...коль скоро земная [власть] не может противостоять вашим молитвам, на которых лежит небесное благословение, мы вообще прощаем всем

---

<sup>287</sup>Магн Феликс Эннодий. Житие блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви. С. 58. Прим. 4.

прегрешение» (*Vita Epiph.* 134). Мотив напоминания властителям о тех дарах, которые им послал Господь, а также о том, что власть ему дана по Божественному определению, проходит через весь текст и сближает *Vita Epiphani* с *Vita Ambrosii*, где Амвросий перечисляет все блага, дарованные свыше императору Феодосию.

Еще более прямо о соотношении духовной и светской властей автор жития Епифания высказывается в своем письме к Цезарию, епископу Арелата. Говоря об эпизоде столкновения Цезария с Теодорихом, Эннодий настаивает на том, что после гонений на Церковь, посредством которого Господь даровал вечное спасение праведникам, светские властители должны склониться перед духовным авторитетом<sup>288</sup>:

«Кто не увидит [в этом] того, что земные власти склонились перед епископом, благороднейшем из людей в служении Христу, и что могущество, угрожающее тем, кто виновен, уступило перед невинностью? Когда-нибудь державный пурпур смотрел с презрением на власяницу или паллиум? Когда-нибудь пред ликом христианского смирения думала могущественная воля, что ей позволено делать то, что заблагорассудится? Или когда-нибудь ей было позволено желать того, что способно принести вред?»<sup>289</sup>.

Таким образом, на протяжении «длинного V века» агиографы продолжают придерживаться идеи главенства Церкви, изменяя только инструменты выражения этой мысли. В дальнейшем, по всей видимости, компромиссная модель взаимодействия святых со светскими властями, построенная в *Vita Germani* и развитая в *Vita Epiphani*, получила распространение в латинской агиографии. По такой композиционной схеме взаимодействия святого со светской властью строится, например, «Житие святого епископа Цезария».

В картине постоянно меняющегося политического ландшафта и воюющих варварских королевств Цезарий сохраняет благожелательные отношения со светскими властями, подчас даже с королями-еретиками и вражеской стороной. Так, при вступлении в должности Цезарий посещает короля вестготов Алариха, которому принадлежал город Арелат. Несмотря на то, что Аларих «погряз в арианской ереси», он с почетом и уважением принимает Цезария, передает ему

<sup>288</sup> Тюленев В.М. Эннодий и Цезарий. С. 64

<sup>289</sup>Эннодий. Послание епископу Цезарию. С. 66

деньги для выкупа пленнх, а также освобождает Арелат от налогов и податей (*Vita Caes.*I. 20). Позже, когда Арелат переходит под власть Теодориха, король Гундобад и его сын Сигизмунд, хоть и воюют против готов, отправляют три корабля пшеницы Цезарию, которому нечем было кормить пленников, в благодарность за освобождение им пленнх бургундских солдат (*Vita Caes.*II. 8-9).

В то же время Цезария трижды обвиняли в различных преступлениях, что неизбежно должно было привести святого к столкновению с властями. Однако вина за то, что святому приходится страдать от несправедливых притеснений, возлагается не на власть, а на дьявола, «ведь врагу был не мил и не любим тот, кто просил, чтобы его делам противостояли» (*Vita Caes.*I. 21). Даже когда по решению короля Алариха Цезарий отправляется в ссылку, настоящей конфронтации между святым и светской властью нет. Святой оставался смиренным в ссылке и «...везде подготовил церковь к тому, чтобы возвращать кесарю кесарево, а Божие Богу, повиноваться, согласно апостолу, королям и знати, когда они велят законное», мирясь с порочностью короля-арианина (*Vita Caes.*I. 23). Это спокойствие и стойкость Цезария с одной стороны напоминает равнодушие святых во взаимоотношениях с властью в житиях IV в., с другой, – окрашены в тона мученичества и мужественного терпения скорбей<sup>290</sup>. Аларих после доказательства невиновности Цезария требует его возвращения в прежнюю церковь, а обвинителя епископа приказывает забросать камнями (*Vita Caes.*I. 24). Дьявольскими же происками, а также жестокостью готов-ариан и предательством иудеев объясняют авторы жития Цезария второе обвинение святого (*Vita Caes.*I. 29-31). Примечательно, что светская власть словно бы вовсе отсутствует в данных отрывках. Все действия врагов святого обезличены, создавая у читателя ощущение, что все несправедливые поступки против Цезария совершены варварами или иудеями.

Наиболее же показательным эпизодом взаимодействия епископа Арелата с властью является встреча Цезария с Теодорихом (*Vita Caes.*I. 36). Несмотря на то,

---

<sup>290</sup> Омельченко Д.М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. С. 148.

что епископа приводят в Италию под стражей, отношения его с королем самые доброжелательные. Примечательно, что в сцене встречи Теодорих не только встает для приветствия святого мужа, но и снимает в его присутствии символ королевской власти с головы. Агиографы ничего не говорят о том, что король обсуждал с Цезарием обстоятельства, которые вынудили святого отправиться в Равенну. Король лишь участливо спрашивает его о трудностях пути, о готах и жителях Арелата. Как и в предшествующей агиографии, *Vita Caesarii* также умалчивает о предмете обвинения епископа, вновь перекладывая ответственность за случившееся на врага рода человеческого. Святость и праведность Цезария, таким образом, очевидна и не подвергается сомнению.

Вслед за Эннодием авторы жития Цезария Арелатского делают акцент на внешности своего героя, которая является для них безусловным доказательством его праведности. Эта мысль вложена в уста Теодориха, который говорит своим приближенным:

«Пусть Господь не пощадит тех, кто напрасно заставил проделать столь долгий путь человека такой святости и безупречности. Кто он есть, было проверено здесь. Ведь когда он вошел для приветствия, меня сотрясло. Я вижу ангельское лицо и вижу апостольского мужа и считаю грешным высказывать что-либо дурное о столь почтенном человеке» (*Vita Caes.*I. 36).

Восхищенный святым Теодорих дарит Цезарию серебряное блюдо и деньги, которые епископ сразу же тратит на выкуп пленных (*Vita Caes.*I.37). Этот эпизод явно обнаруживает параллель с сюжетом *Vita Germani*, где Герман отдает беднякам серебряное блюдо, подаренное императрицей. По всей видимости, мотив презрения святого к земным благам и дарам от власть имущих сохраняется в агиографии VI в.

Подводя итоги главе, отметим, что образ святого-епископа конструируется вокруг таких тем, как война, строительство церквей и монастырей, выкуп пленных, посольства и взаимодействие со светской властью. Актуализация этих сюжетов связана с тем, что с ослаблением государственного аппарата империи в

руки епископов переходит социально-административное управление, связанное не только с церковными делами, но и общественной жизнью города.

При этом модель святости не оказывается статичной. Мы видим, как в рамках топоса об организации строительства церквей и основании монастырей в галльской агиографии IV-V вв. формируется образ святого регламентатора монашеской жизни, который получит дальнейшее развитие в житиях VI в. Также в контексте социально-административной деятельности епископов в галльской агиографии V в. зарождается мотив выкупа пленных. Епископ, осуществляющий подобную практику, мыслится как продолжатель дела Спасителя и представал в качестве заботливого покровителя своей паствы.

Появляются в галльской агиографии и новые для своего времени черты епископа-посла. Данный аспект портрета святого создается с помощью комплекса приемов, таких как повествовательная последовательность текста и причинно-следственные связи между путешествиями, описание безотлагательности и поспешности поездок, а также связанный с этим облик постоянно изнуренного и трудолюбивого епископа.

Серьезные изменения в галльской агиографии претерпевает модель взаимодействия святых с властью в течение IV-V вв. Первоначально, несмотря на явное противопоставление в тексте духовного и светского авторитетов, акценты в агиографической литературе скорее были расставлены на отрешенности святого от мирского. Изменение модели позволило сместить акцент в отношениях между властью мирской и духовной с открытого противостояния к практически беспрекословному склонению светских властей перед духовным авторитетом святых. Ключевые инструменты, используемые для создания подобной модели, сохраняются и в агиографии VI в.

Вместе с этим образ святого-защитника паствы и города только зарождается в галльской агиографии. Некоторый переход намечается в *Vita Germani*, впервые отразившем непосредственное участие епископа в боевых действиях. Образ святого-воина получит большее развитие в житиях VI-VIII вв.,

в которых епископ будет вынужден не только спасать души своей паствы, но и защищать их от гибели, налаживая оборону своего города.

Поскольку отношения между епископом и обществом стали воспроизводить привычную для поздней античности модель социального патронажа, то и в житиях на основе данных топосов формируется модель святого-покровителя<sup>291</sup>. Социально-административная деятельность, расширяющая возможности епископа влиять на политическую власть, помогала укреплять авторитет патрона своей паствы. Галльские агиографы IV-V вв. стремятся изобразить святых как милостивых защитников пленников, как заступников, отстаивающих интересы жителей своего города и покровительствующих строительству церкви и монастырей, наконец, как посредников в конфликтах, перед чьей властью безоговорочно склоняется светская власть.

Однако помимо административных функций епископ брал на себя обязанности учителя и проповедника. Через рукоположение епископ становился преемником апостолов – первых *pneumatophoroi* (носителей Духа), а потому от него также ожидали вдохновения Святым Духом<sup>292</sup>. Агиографические тексты также обращаются к этому аспекту епископских обязанностей.

---

<sup>291</sup>Браун П. Указ. соч. С. 75

<sup>292</sup>Rapp С. Op. cit. P. 89.

## ГЛАВА 2.

ПАСТЫРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО-ЕПИСКОПА В  
ПОЗДНЕАНТИЧНЫХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ГАЛЛИИ

Епископ в IV в. стал одной из важнейших фигур не только для экономической и политической жизни позднеантичного общества, но и его духовно-культурной составляющей<sup>293</sup>. Отражение такой эволюции можно увидеть в изменении образа идеального епископа, который в позднеантичную эпоху впитал в себя характеристики как светского, так и духовного лидера. Впервые список епископских добродетелей дается в Первом Послании к Тимофею:

«Верно слово: если кто к епископству стремится, доброго дела желает. Епископ же должен быть безупречен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, учителен, не склонен к вину, не задорен, но снисходителен, миролюбив, несребролюбив хорошо управляющий собственным домом, детей содержащий в подчинении со всяким достоинством, (если же кто не знает, как управлять собственный дом, как будет он заботиться о Церкви Божией?) не новообращённый, чтобы, возгордившись, не подпал он под суд диавола. Но нужно ему иметь и доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавола» (1 Тим.3: 1–7).

Тертуллиан, Климент Александрийский и другие авторы II-III вв. распространяли эти слова Павла на всех членов христианской общины, независимо от их ранга и статуса, не выделяя *episkopos* ни за его достоинства, ни за исполняемые обязанности. В IV веке с расширением власти Церкви и ростом обязанностей священнослужителей интерес авторов возвращается к епископу, который рассматривается теперь как образец христианской добродетели. Появляются первые трактаты, посвященные церковному руководству, такие как «О священстве» Иоанна Златоуста и «Об обязанностях священнослужителей» Амвросия Медиоланского. В этих трудах прослеживается идея установления связи между личными добродетелями епископа и принятием другими, в том числе язычниками, его пастырского попечения. Паства примет руководство

---

<sup>293</sup>Rapp С. Op. cit. P. 16.

епископа в духовно-нравственных вопросах только в том случае, если он сам будет практиковать то, что проповедует<sup>294</sup>.

Богословы в своей характеристике *episcopus bonus* в основном отдают предпочтение простым христианским добродетелям, таким как спокойствие, смирение, справедливость и доброта. Иоанн Златоуст упоминает также заботу о вдовах и девственницах в общине, судебную власть епископа и его ежедневные визиты к прихожанам<sup>295</sup>. Юлиан Померий в своем труде «О созерцательной жизни» добавляет также обязанность утешать страждущих, кормить нуждающихся, одевать нагих, выкупать пленников, укрывать чужеземцев и показывать странникам путь спасения<sup>296</sup>.

Поскольку епископ теперь не просто является должностным лицом небольшой религиозной группы, а выполняет свои многочисленные мирские задачи как представитель христианства под пристальным вниманием соседей-язычников, то от его поведения во многом зависит авторитет Церкви. Своим примером он может не только наставлять паству, но и привлекать новообращенных. Таким образом, добродетели, которые, как предполагалось до этого, должны иметь все христиане, теперь ожидалось главным образом именно от епископа.

Вместе с тем изменения в положении епископа привели также к новым размышлениям о соотношении между общественной деятельностью епископа и стремлением к личному аскетизму. Так, по мнению Иоанна Златоуста, правильное исполнение священства является бóльшим достижением, чем стремление к аскетической жизни, поскольку тех, кто может совершать подвиги аскетизма много, но только некоторые из них способны были бы стать «пастырями своего стада»<sup>297</sup>. Кроме того, гораздо труднее придерживаться христианских добродетелей под пристальным вниманием своей паствы и перед лицом ежедневных административных и личных проблем, чем жить аскетической

---

<sup>294</sup> Иоанн Златоуст. О священстве 3. 14

<sup>295</sup> Иоанн Златоуст. О священстве. 3.12–14.

<sup>296</sup>Юлиан Померий. О созерцательной жизни.1.25.

<sup>297</sup> Иоанн Златоуст. О священстве. 2.2.1–7, 6.5–7.

жизнью в уединении отшельника<sup>298</sup>. Именно священство, а не аскетическая жизнь монаха, является в глазах Иоанна вершиной христианского совершенства.

Юлиан Померий вместо того, чтобы противопоставлять священство монашеству, проводит различие между активной добродетелью и созерцательной добродетелью. При этом высшим считает все-таки последнее: «активная жизнь – это путешествие; созерцательная – это вершина. Первое делает человека святым, второе – совершенным»<sup>299</sup>. Тем не менее, священник может приобщиться к созерцательной добродетели, если он исполняет свое служение правильно и согласно «апостольскому учению»<sup>300</sup>. При этом священство не является ни бременем, ни отвлечением от высшей цели человека – совершенствовать себя в одиночестве. Оно является призывом от Бога достичь личного освящения через активную жизнь. Таким образом, и созерцательная жизнь в стремлении к познанию, и активная жизнь в управлении паствой оказываются в равной степени ценны перед Богом<sup>301</sup>. Эта проблема сочетания личного аскетизма и выполнение пасторских обязанностей святым, как будет показано ниже, находит особое выражение в галльской агиографии IV-V вв.

С распространением христианства и ростом отдельных общин епископ помимо работы по улаживанию финансовых, судебных и других вопросов брал на себя и проповедническую деятельность. После того, как епископ встал во главе общины, власть его становится более многогранной. Авторитет епископа постоянно рос, функции менялись по мере трансформации позднеримского общества: некоторые аспекты его деятельности отступали в тень, другие – становятся более значимыми. Епископу пришлось стать наставником в вероучении и примером достойного поведения для своей паствы<sup>302</sup>. Многие из сторон пастырского служения воспроизводятся в галльской агиографии IV-V вв.

В то же время модель святости, сформированная в агиографии и очевидно влиявшая на массовое сознание прихожан, представляет собой отражение

<sup>298</sup> Иоанн Златоуст. О священстве. 3.10, 176–268; 6.5–6.

<sup>299</sup> Юлиан Померий. О созерцательной жизни. 1.12.

<sup>300</sup> Юлиан Померий. О созерцательной жизни. 1.25.

<sup>301</sup> Rapp C. Op. cit. P.53.

<sup>302</sup> Ibid. P. 24.

социального сознания рассматриваемого общества<sup>303</sup>. Жития галльских святых IV-V вв., являясь воплощением коллективных представлений о святости, дают возможность прикоснуться к восприятию святости мирским сообществом<sup>304</sup>. Пастырская деятельность святого как нельзя лучше воспроизводит как ожидания общины от святого, так и представления агиографа о дидактическом примере образцового христианина.

## 2.1. Аскетизм

Практика аскезы, включающая строгие ограничения и самодисциплину в стремлении к духовному росту, уходит своими корнями в глубокую древность. На современное историческое понимание аскетизма неизбежно повлиял христианский взгляд, который доминирует во многих источниках, но христианские аскетические идеалы основываются на греко-римской философии и еврейских учениях. Эти идеалы уже видны в евангельских историях об Иоанне Крестителе и Спасителе и, по-видимому, оказывали влияние на первых христиан с самого зарождения новой религии. Таким образом, аскетическое движение IV века было скорее продолжением, чем разрывом с предыдущей традицией<sup>305</sup>. Но только в IV веке жизнь отдельных подвижников стала предметом широкого внимания, и появилось организованное монашество<sup>306</sup>.

После того, как преследования христиан, а, следовательно, и мученичество как путь к Спасению уходит в прошлое, литературная модель изображения подражателей страданиям Христа усложняется. Аскетический образ жизни стал новым выражением веры и самоотверженности, которые заменили мученичество. Поскольку теперь святость обретается через «бескровное мученичество», *imitatio Christi* могло подчеркиваться именно добровольным отказом от пищи, удобной одежды или сна. Аскетизм стал новым путем для борения со «злом мира»<sup>307</sup>.

<sup>303</sup>Омельницкий М.П. Указ. соч. С. 54.

<sup>304</sup>Марей Е.С. Конструирование образа святого отшельника в «Житии Эмилиана» Браулиона Сарагосского // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. С.227.

<sup>305</sup>Gwynn D. M. Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father. Oxford, 2012. P. 106-107.

<sup>306</sup>Ibid. P.105.

<sup>307</sup>Арнаутова Ю.Е. *Imitatio Christi*: Теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии. С.99-139.

Питер Браун связывает аскетизм и отшельничество с изменением социальных ролей в позднеантичном мире. Аскет становится новым носителем объективности в обществе, «узурпировав», таким образом, положение оракула. Однако исследователь подчеркивает одно существенное различие между старым оракулом и новым «чужим». Отличительной чертой аскета является приобретение положения «чужого» среди людей без одержимости Богом. Старый оракул, как правило, отделяется от остальных людей, теряя свою идентичность: «найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать с ними и сделаешься иным человеком» (1 Цар. 10:6). Позднеантичный аскет сохранил свою идентичность, что отражено в его положении в качестве арбитра в обществе, а напряженный и драматический ритуал отделения в виде аскетизма заменил транс<sup>308</sup>.

Рост христианства после обращения Константина побудил некоторых мужчин и женщин искать более глубокого религиозного опыта через свои аскетические подвиги, будь то в качестве индивидуальных отшельников или в монастырях. Начала появляться новая аскетическая элита, к которой другие христиане обращались за руководством и вдохновением<sup>309</sup>.

К V веку интерес в агиографии стали представлять не только отшельники и монахи, но и епископы. Восхваление аскетизма теперь относится и к людям, живущим в мире. Как пишет исследователь А. Х. М. Джоунс «пустынники, монахи и монахини выходили из всех слоев общества: от высших до самых низших»<sup>310</sup>. В отличие от мученичества, которое было вызвано внешними обстоятельствами, аскетичный образ жизни был открыт всякому, кто хотел его принять. С одной стороны, сама способность практиковать аскетизм, особенно в его крайних формах, считалась особым даром Божьим. С другой стороны, аскетизм был единственным способом, с помощью которого люди могли своими собственными усилиями обрести духовную силу, особенно способность давать

---

<sup>308</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 93.

<sup>309</sup>Gwynn D.M. Op.cit. P. 107.

<sup>310</sup>Jones A. H. M. The Later Roman Empire A.D. 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey. Vol. II. Oxford, 1964. P. 931.

наставления и молиться за других<sup>311</sup>. Авторитет аскета достигается путем укрощения своего тела и добродетельным поведением. Эти усилия сосредоточены на своем внутреннем мире и отражают надежду достичь определенного идеала.

Жизнь епископа зачастую была отмечена множеством религиозных подвигов самоуничтожения, за которыми легко пропустить глубокую социальную значимость аскетизма как долгого, торжественного ритуала диссоциации – попытки стать полным незнакомцем для окружающих. Аскет для общества – единственный человек, который может не зависеть от отношений с семьей и от экономических интересов, чье отношение к пище само по себе расторгало все связи с родственниками и городом, которые в позднеантичном обществе во многом были завязаны на еде. Поскольку общество нуждалось в объективных посредниках, т.е. стоящих над межклановыми интересами, стать таковым епископу помогал его аскетизм. Его считали человеком, который ничего не должен обществу<sup>312</sup>. Аскет, таким образом, в некоторой степени был отделен от людей в силу своей особенности. Именно такой «незнакомец» мог разрешать споры между людьми, которые не доверяли друг другу. В первой половине V века христианские общины выбрали в качестве епископов монахов или людей, ведущих жизнь по образу монахов в первую очередь за их религиозный престиж<sup>313</sup>.

Святость как проявление сакрального также связывалось с аскетизмом. Святой был исключительной фигурой, являющейся выразителем небесной воли и отделенной от людей. Поэтому подразумевалось, что святой в силу аскетических привычек также был исключен из мира, земной системы ценностей и традиционных общественно-политических отношений<sup>314</sup>. Тем самым, к IV-V вв. характеристика главного героя как аскета становится топосом в агиографической

---

<sup>311</sup>Rapp С. Op. cit. P. 101.

<sup>312</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 92.

<sup>313</sup>Becker A. Les évêques et la diplomatie romano-barbare en gaule au ve siècle. P.57.

<sup>314</sup>Биркин М.Ю. Епископ в Вестготской Испании. СПб.: Наука, 2020. С. 73.

литературе, обязательным для воспроизведения и демонстрации авторитета святого.

Зародившаяся на Востоке, аскетическая идеология и, выросшая из нее, практика монашеского подвижничества в середине IV в. оказали существенное влияние на христианскую культуру Галлии. Этот регион становится центром зарождения западного монашества, которое во многом формировалось из представителей галло-римской аристократии. Многие из них, вернувшись в мир, позже займут епископский престол, но продолжают практиковать аскетизм и вести монашеский образ жизни<sup>315</sup>.

Патриархом западного аскетизма и родоначальником западного монашества по праву считается Мартин Турский, который на личном примере утвердил практику аскезы в Галлии<sup>316</sup>. Весь текст *Vita Martini* пронизан аскетическими мотивами. Еще до принятия христианства Мартин искал отшельничества, его влекла пустыня. Во время службы в армии он прислуживал своему рабу, из-за его умеренности сослуживцы считали его не воином, а монахом (*Vita Mart.* II. 2-7). После оставления службы Мартин, по всей видимости, некоторое время подвизался в одиночестве в Медиолане<sup>317</sup>. Затем жил при св. Иларии, поселившись в монастыре (*Vita Mart.* VII. 1). Даже став епископом Тура, он продолжал вести жизнь анахорета. Мартин предпочитал жить монахом в общине, расположенной непосредственно за пределами Тура, а не в самом городе.

Сульпиций Север восхищается постоянством его монашеского посвящения, которое совершенно не пострадало от его посвящения в епископы: «По-прежнему пребывало в сердце его смирение, а в одежде – непритязательность. И вот, имея [великую] славу и влияние, принял Мартин достоинство епископского

---

<sup>315</sup>Манукян Э. «Из тоги в мантию»: способы и аспекты интеграции галло-римской аристократии в епископат в IV-VI веках. С. 58-59.

<sup>316</sup>Fontaine J. L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien II La Gallia romana. Accademia Nazionale dei Lincei: problemi attuali di scienza e di cultura. Roma, 1973. P. 87—115; Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. С. 97.

<sup>317</sup>Сидоров А. И истолковывает фразу «*Mediolani sibi monasterium statuit*» (*Vita Mart.* VII. 1) таким образом, что Мартин пытался устроить монастырь, создав для себя келью. См.: Сидоров А.Я. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 261.

сана, однако отнюдь не с тем, чтобы оставить образ жизни и устремления монашеские» (*Vita Mart.* X. 1-3). Несмотря на то, что святой вынужден исполнять обязанности епископа, он сохраняет любовь к уединенному образу жизни. Это стремление к одиночеству вполне соответствовало желаниям представителей восточного монашества IV в. полностью удалиться от общества<sup>318</sup>. Заканчивается текст восхвалением твердости и умеренности в воздержании и постах святого, который не делал «никакого перерыва в [заботе о] деле Божьем, когда бы он предался отдыху или [постороннему] занятию, даже еде или сну, разве что по необходимости природной» (*Vita Mart.* XXVI. 2).

При создании образа святого-аскета Сульпиций Север в значительной степени ориентировался на описание восточных христианских подвижников, особенно «Житие Антония» Афанасия Великого<sup>319</sup>. Житие Антония стало основной моделью христианского монашеского и аскетического поведения<sup>320</sup>. Именно этот текст ввел в латынь само слово *monachus*<sup>321</sup>. Вместе с тем возможно, в данном случае Сульпиций Север демонстрирует, что Мартин не уступает в аскетическом подвиге восточным святым<sup>322</sup>. Подобно им Мартин соблюдает посты и пребывает в ночных молитвах и бдениях, как и они, святой противостоит искушению дьявола, который предстает в разных обликах.

В течение IV в. монашеская община сдержанно относилась к тому, чтобы их члены занимали церковные должности<sup>323</sup>. Растущая власть и богатство церковной должности вызывали недоверие среди монахов поздней античности, которые считали, что такая мирская власть, в конечном счете, развратит человека<sup>324</sup>. По всей видимости, Сульпиций Север для разрешения этого

---

<sup>318</sup> Dietz M. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World A.D. 300-800*. P.: Pennsylvania State University Press, 2005. P. 73.

<sup>319</sup> Athanase d'Alexandrie. *Vie d'Antoine* / Éd. G. J. M. Bartelink. P., 1994. P. 58-59

<sup>320</sup> Dietz M. *Op.cit.* P. 73.

<sup>321</sup> Sepulcre J. Dos 'etimologías' de monachus: Jerónimo y Agustín // *Il Monachesimo Occidentale dalle origini alla Regula Magistri*, XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 1997. Rome, 1998. P. 197-211.

<sup>322</sup> Burrus V. *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 142.

<sup>323</sup> Gaddis M. *There is No Crime For Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005. P. 273.

<sup>324</sup> *Ibid.* P. 271-272.

противоречия демонстрирует сохранение Мартином монашеских качеств и в сане епископа.

Агиограф создает образ Мартина как христианского стойка, невозмутимого духом: «Никто никогда не видел его во гневе, никто – раздраженным или смеющимся; он всегда был ровен» (*Vita Mart.* XXVII. 1). Здесь также прослеживается прямая аналогия с образом Антония, который «не был скорбию подавлен, не пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным <...>» (*Vita Ant.* 14).

Образ святого-аскета в «Житии Мартина Турского» основывается не только на отречении от всего земного, но и на идеале бедности и самоунижения<sup>325</sup>. Так, Христос является к Мартину в образе нищего, которому он отдал половину своего плаща (*Vita Mart.* III). Поэтому, когда дьявол пытается искутить святого, явившись под видом Христа в царских одеждах и диадеме из драгоценных камней, Мартин легко посрамляет его: «Господь Иисус говорил, что придет ни облаченным в пурпур, ни в сиянии диадемы; я не поверю никакому иному Христу, кроме как в том обличии, в котором он страдал, и тем знакам креста, которые он явил» (*Vita Mart.* XXIV).

Сам Мартин, живя в крайней бедности, имеет неопрятный и жалкий вид. При выборе епископа Тура иерархи, призванные для избрания, поражены внешним видом Мартина, утверждая, что «кандидатура эта достойна презрения, потому как не может человек столь жалкого обличья, в [ветхой] одежде и с нечесаными волосами претендовать на должность епископа» (*Vita Mart.* IX. 4). Эта крайняя форма аскезы и неприятная внешность святого становится причиной сопротивления епископов избранию Мартина на должность несмотря на желание народа. Однако благодаря случайному прочтению пророческого псалма «враг был посрамлен» и святой стал епископом Тура (*Vita Mart.* IX. 4-7)<sup>326</sup>.

<sup>325</sup>Федотов Г. П. Указ. соч. С. 165.

<sup>326</sup>Предопределенная встреча с правильным предостережением или увещанием из Писания, по-видимому, становится топосом в христианской литературе. См.: Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development*

В «Диалогах» автор подчеркивает, что никогда не видел Мартина сидящим в епископском кресле, поскольку тот предпочитал «деревенский стульчик, которыми пользуются молодые рабы» (*Dial.* II.1.3).

Этот образ святого как нищего и смиренного ученика Христа, вероятно, также восходит к образу Антония, раздавшего все свое имущество и не мывшего тело водой (*Vita Ant.* 2-3,47). Вкупе с отрешенно-спокойным и героическим аспектом воздержания Мартина составляет единый образ аскетического идеала святости. Примечательно, что в «Диалогах» святость Мартина связывается именно с его аскетической практикой, поскольку он «не обрел никакой себе в епископском сане особой благодати добродетелей, кроме той, которую уже имел» (*Dial.* II.4.1).

Вместе с тем Сульпиций Север очень кратко дает описание аскетических практик Мартина. Лишь один раз агиограф останавливается на том, чем питается святой. Отправленный в ссылку на остров Галлинария, Мартин вынужден питаться кореньями трав, в том числе употребляя в пищу ядовитую чемерицу. Но почувствовав приближение смерти от яда, Мартин отвращает ее от себя молитвой и боль проходит (*Vita Mart.* VI. 4-7). Однако этот эпизод скорее подчеркивает святость героя жития, пища, представленная здесь, носит исключительный характер. Кроме того, можно усмотреть в описанных событиях аллюзию на отрывок из «Деяний апостолов», в котором Павел после укуса ядовитой ехидны не пострадал (Деян. 28:3-6), что должно было приблизить образ святого к апостольской славе<sup>327</sup>.

Благодаря упоминанию о том, что епископ Тура облекся в власяницу на три дня для того, чтобы разрушить языческое святилище, можно сделать вывод о том, что он носил ее не всегда (*Vita Mart.* XIV. 2). По какой-то причине автор выпускает из жития даже такие детали в описании аскетических практик святого как устроенное им ложе на пепле и привычку спать на земле (*Sulp. Sever. Ep.* III. 14). Совершенно отсутствует в тексте жития описание радикальных форм

---

of Doctrine in 5 vols. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press, 1973. P.162.

<sup>327</sup> Pfeifer A.K. Op.cit. S.15.

аскетизма или указания на избыточность практик самоотрешения. Более того, в житии Мартина нет свидетельств того, что аскетизм святого воспринимался как бескровное мученичество. В то же время стремление Сульпиция Севера поставить Мартина в один ряд с мучениками обнаруживается в письмах: «хотя по обстоятельствам времени не мог он превзойти мучеников, однако славы их не был лишен, ибо желанием и добродетелью мог стать мучеником и желал [этого]» (*Sulp. Sever. Ep.* II. 9). Стоит полагать, что в агиографии автор сосредотачивается на других аспектах аскетизма своего героя.

Аскетический подвиг Мартина Турского заключается скорее в усердии и твердости, непрерывности и настойчивости святого в подвижничестве, чем в чрезмерности его аскетизма<sup>328</sup>. Непрерывность аскезы святого подчеркивается в описании постоянной молитвы, которая сравнивается с механическими действиями кузнеца:

«Никогда никакой час или мгновение не проходили, чтобы не устремлялся он к молитве или чтению; впрочем, и во время чтения или другого занятия, никогда душу от молитвы не отвлекал. Ведь у кузнецов, например, есть такой обычай: во время своей работы они ради отдыха ударяют по пустой наковальне. Так и Мартин, занимаясь, казалось, посторонним делом, он всегда молился» (*Vita Mart.* XXVI. 3-4).

По всей видимости, молитва святого Мартина рассматривается как героический труд, в котором он находится непрерывно.

Итак, с одной стороны, можно констатировать, что аскетизм святого является важным элементом модели святости в «Житии Мартина Турского», к которому автор возвращается на протяжении всего текста. С другой стороны, Сульпиций Север отходит от образа святого-аскета, сконструированного в житиях восточных святых, отказывается от подробного описания их привычек и практик, от изображения крайнего аскетизма. Возможно, такая двойственность описания подвижничества святого связана с попыткой агиографа отразить сочетание монашеской внутренней религиозности Мартина с образцовым выполнением им своих церковно-административных обязанностей епископа.

---

<sup>328</sup>Федотов Г. П. Указ. соч. С. 162

Созданная в *Vita Martini* модель стала своеобразным жанровым эталоном для всей последующей латинской агиографии<sup>329</sup>.

Особенно много внимания аскетической тематике уделено в агиографии арелатских святых, чья жизнь и деятельность тесно связана с Леринским монастырем. Житие Гонората Арелатского описывает, как основатель монастыря еще в детстве отвергал распущенность, раздавал свое детское имущество и сопротивлялся попыткам отца увлечь его мирскими утехами (*Vita Honor.* 5.6-6.1). Его обращение в христианство оплакивается родственниками словно смерть, поскольку «миловидное лицо побледнело от поста, и прежде полное жизненной силы, оно стало полно серьезности <...>. Ибо поистине это было полное умерщвление плоти, но для него это была жизнь духа» (*Vita Honor.* 8.2).

Дальнейшая жизнь Гонората, по описанию агиографа, также наполнена аскетическими подвигами. Так, святой со своим братом Венацием соревновались в том, чья пища грубее, чья одежда жестче, кто чаще молится, кто меньше спит, кто с большей готовностью отдает то, что приобрел себе, а кто охотнее предлагает гостю одеяло из власяницы или свою подушку из камня (*Vita Honor.* 9.2-3). После отъезда с родины и путешествия в Ахайю, в котором умирает брат Гонората, святой возвращается на родину и основывает Леринский монастырь. Здесь он заботится о душах и телах монахов, помогает бедным и нередко жертвует своим здоровьем и благополучием ради близких. В конечном счете, эта деятельность Гонората в монастыре и заложила основу его каритативной деятельности на епископском престоле Арелата. Болезнь Гонората также связывается автором жития с «чрезмерной жестокостью прежней жизни», которая усилилась также из-за отказа от отдыха (*Vita Honor.* 29.3).

Говоря об образе жизни своего героя, агиограф дважды отсылает читателей к идее бескровного мученичества: «И мирное время имеет своих мучеников (*martyressuos*); ведь и ты был постоянным свидетелем Христа (*Christi testis*), пока пребывал в теле» (*Vita Honor.* 37.3). Еще раз эта мысль появляется в заключении всего произведения: «И поистине, я считаю, что никто не смог бы отрицать, что

---

<sup>329</sup> Парамонова М.Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры. С. 25.

тебе недоставало до мученичества мучителей, а не [мужества] духа. Ведь ты в проникновеннейших проповедях ежедневно был свидетелем (*testis*) исповедания Отца и Сына и Святого Духа» (*Vita Honor. 38.4*).

Оба раза Гонорат назван «свидетелем» (*testis*). Как отмечает переводчик, в данном случае автор жития играет на значении слова «μάρτυς» (латинизированная форма *martyr*). Изначальное значение слова «свидетель» означало, что мученики были свидетелями Христа перед судьями. Тем самым Иларий уравнивает святого с мучениками, так как он сам также свидетельствовал (*testis*) о Христе перед миром<sup>330</sup>.

Вслед за Сульпицием Севером Иларий рисует образ святого-аскета, постоянно пребывающего в бдениях, постах и лишениях с детства и до самой кончины. При этом Иларий сосредотачивается на описании аскетического этапа жизни святого и его деятельности в Леринском монастыре в ущерб описанию его епископской деятельности. Такой интерес к этой стороне деятельности епископа Арелата может быть связан с собственным подвижничеством Илария, который обратился к аскезе именно благодаря стараниям своего родственника Гонората. По всей видимости, агиограф придает особое значение образу святого-аскета, как наиболее важному для самого себя, так и для передачи образца поведения последующим поколениям епископов. Однако, возможно, что пастве Гонорат был известен именно в качестве епископа, поэтому задачей агиографа было восполнение пробелов и воссоздание полного образа святого. Акцентируя внимание на личных аскетических качествах святого, автор жития получал возможность продемонстрировать, как из них вырастает благотворительная деятельность Гонората на арелатской кафедре.

Вместе с тем, Иларий Арелатский, отходя от образца *Vita Martini*, больше наполняет повествование описанием конкретных аскетических практик святого, дает более подробное описание быта и принципов подвижничества Гонората.

---

<sup>330</sup>Гонорат Массилийский. Житие Святого Илария епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI веков. С.89. Прим. 106.

Особенный интерес представляет появление в «Похвальном слове» такого топоса как принятие святым в дом странников, которым предоставлялись пища и ночлег. *Мотив гостеприимства* как часть аскетических практик был затронут и в «Житии Мартина». Сульпиций Север практически не останавливается на описании мотива страннолюбия епископа, кратко говоря, что Мартин сам омыл ему ноги. Тем самым, сюжет гостеприимства здесь получает восточное звучание. Традиция омовения ног гостям была распространена на Востоке с древности и получила отражение в Ветхом Завете (Быт. 18:4; Быт. 19:2, Быт. 43:24, Суд. 19:21). Кроме того, образ святого в данном эпизоде сближается с образом самого Христа, который в величайшем смирении омыл ноги ученикам (Ин. 13:1-20).

Однако куда больше внимания этой стороне подвижничества своего героя уделяет Иларий. Практика радушия занимает центральное место в Евангелии. Христианское учение предполагало, что незнакомцы представляют собой посланцев Господа. В образах странников святым также часто являлись ангелы и даже сам Христос. Сам Спаситель также всегда привечал заблудших, идентифицировал Себя с ними (Мф. 25:31-46)<sup>331</sup>. Поэтому странноприимство не только было актом следования заповеди милосердия, но также свидетельством веры, связанным с глубокой заботой Господа о людях, наиболее уязвимых и незащищенных. Гостеприимство предписывают проявлять апостолы (Евр 13. 2; Рим 12. 13; 1 Петр 4. 9), Климент Римский (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 1), Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. De sacerdot.* 45. 3). В первом послании к Тимофею страннолюбие названо среди других качеств необходимых кандидату в епископы (1 Тим 3. 2). Практика заботы о путешественниках была также одной из главных обязанностей монастыря по отношению к внешнему миру<sup>332</sup>. Гостеприимству уделяется внимание в первых монастырских правилах Пахомия Великого (*Pachom. Praecepta.* 19. 224), Василия Великого (*Basil. Magn. Asc. fus.* 20), Бенедикта Нурийского (*Reg. Ben.* 53, 61).

---

<sup>331</sup>Пол К. Библийское учение о странноприимстве в современной ситуации. // Ипатьевский вестник. №6. Кострома, 2018. С. 214-215.

<sup>332</sup>Dietz M. Op.cit. P. 95.

Следуя этой добродетели, Гонорат Арелатский с уважением и заботой относился к странникам. Посвятив себя аскезе, он с братом не только с радостью принимал посетителей и питал их любовью Христа, но также, по-видимому, был образцом страннолюбия для епископов, которые побывали у них: «<...> многие из епископов от них научились принимать [пришельцев] после того, как сами были приняты ими» (*Vita Honor.*9.4). К созданному Гоноратом монастырю устремляются множество странников, которых встречают с радушием:

«Все стремились туда; никто не спешил уйти оттуда; никто не снимался с якоря не утешенный, так как сам [Гонорат] окружал [их] любовью, попечением, молитвами и отпускал тех, с кем тогда впервые познакомился, словно давних друзей. Среди негостеприимности пустыни один его вид служил отрадой, так как он с такой радостью и готовностью принимал всех, словно давно ожидал» (*Vita Honor.*20.2).

Вместе с тем помимо аскетических привычек Гонората Иларий описывает также и деятельность святого, направленную на устройство монастыря и, хоть и весьма кратко, – выполнение им епископских обязанностей. Тем самым «Житие Гонората» продолжает поиск компромисса между описанием духовно-нравственного совершенствования святого и повествования о его религиозном преобразовании мира<sup>333</sup>. В частности, появляется идея божественного предопределения епископского престола Гонорату:

«Разумеется, мы видели его епископом в церкви, возвышенного этим саном, но уже прежде высокого святостью и деяниями. Но я спрашиваю, почему столь издалека, столь неизвестного вы призвали? Кто вложил в ваши сердца почтение к тому, кто был далеко, и кого вы не видели? Кто возбудил такое желание, чтобы после того, как осиротели те, кому он был дарован Господом в пустыне, он появился у вас? Как бы то ни было, это был Тот, Кто всем управляет, Кто, видя, что он достоин Его отечества, уже давно заботился о нем и провел его через моря и земли для пользы видящих такую благодать Своего почитателя» (*Vita Honor.*25).

Уверенность Илария в предназначении Господом своего героя к епископскому служению не только отражает веру в промысел Божий, но и

---

<sup>333</sup> Парамонова М.Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры. С. 25.

снимает остроту напряжения между мотивами радикальной аскезы и исполнения церковно-административных обязанностей святого<sup>334</sup>.

Мотив подтверждения личной святости кандидата избранием на епископское служение повторяется в «Житии Илария Арелатского» и «Житии Германа Осерского». Иларий Арелатский отказывается от епископской должности и уверяет, что только божественное знамение заставит его изменить свое решение. Белоснежный голубь, спустившейся на голову Иларию, принуждает его согласиться занять епископский престол:

«И не оставалось уже никакого следа сомнения, поскольку образ голубя, который тут же сопоставили с Духом Святым, сошедшим на главу Иисуса во время крещения, Божиим повелением указывал на достоинство будущего епископа» (*Vita Hilar.* 9).

Герман Осерский вынужден согласиться взять на себя епископские обязанности после того, как все жители города единогласно требуют от него этого:

«И тут явила себя вдруг Божественная воля, выраженная во всеобщем согласии. Ибо все клирики и весь нобилитет, [а также] городской и даже крестьянский плебс сошлись в одном: все [присутствовавшие] в один голос стали провозглашать Германа епископом» (*Vita Germ.* 2).

Очевидно, единодушие жителей автор *Vita Germani* также рассматривает как проявление божественной воли.

Идея сочетания описаний созерцательной и активной добродетели святого также получает свое дальнейшее оформление в этих трудах. Агиографы стремятся уделить внимание обеим сторонам деятельности святых. Однако аскетические подвиги своего героя интересуют Гонората Массилийского гораздо в большей степени, нежели агиографа Германа Осерского.

Во многом при создании образа Илария как святого-аскета *Vita Hilarii* следует за «Житием Мартина Турского» и «Похвальным словом Гонорту». В рамках этой галльской традиции Иларий изображен в качестве аскета на протяжении всего повествования. Однако поскольку автор опускает описание

---

<sup>334</sup> Там же.

детства святого и начинается рассказ с его обращения в христианство, то и начало воздержанию святого положено в тексте с этого этапа жизни. Автор жития воссоздает жизнь Илария в Леринском монастыре, наполненную ночными бдениями, молитвами, умерщвлением плоти. Любовь к пустыне даже превосходит любовь к блаженному Гонорату, которого Иларий покидает ради уединения (*Vita Hilar.* 7-8). Став епископом Арелата, святой продолжает соблюдать монашескую аскезу и на собственном примере демонстрирует общине «каким образом члены общин должны презирать мир, пренебрегать телом и побеждать пороки» (*Vita Hilar.* 11). Ненамеренный уступать человеческим слабостям и требовательный к себе, Иларий не менее строг к своей пастве. «<...> В центре города он заставил бурлить жизнь по установлениям пустыни» (*Vita Hilar.* 7). В конце жизни суровое воздержание и изнуренность трудами ослабляет Илария и приводит к болезни (*Vita Hilar.* 24). После описания смерти святого агиограф также посвящает последние строки произведения восхвалению многочисленных добродетелей самоотречения (*Vita Hilar.* 32).

Таким образом, аскеза Илария является частью образа ригористичного святого, который борется с пороками не только своими, но и общины. Святой сохраняет свои принципы аскезы после занятия епископского престола и даже распространяет их на свою паству. Неслучайно получение Иларию должности епископа автор жития сравнивает с принятием им обязанностей стража (*Vita Hilar.* 11). Действительно святой выступает в тексте блюстителем вверенных ему Господом душ, пытаясь строгостью требований содействовать исправлению нравов и привести их к спасению. Искренняя любовь к согражданам, которая видна в его социально-карикативной деятельности перемежается в нем с нещадной взыскательностью к ним.

Также как Сульпиций Север, Гонорат Массилийский сосредотачивает внимание читателя на постоянстве аскетических практик святого. Этот концепт непрерывности самоограничений, которым подвергает себя Иларий, выражается в лексике. Агиограф использует слова, призванные подчеркнуть настойчивость и

неутомимость святого в стараниях и молитвах: *sempternus* (постоянный), *jugiteter* (непрерывно), *insistendo* (настойчиво), *permaneo* (продолжать).

Однако в отличие от Мартина Турского, который отмечен доблестью мужества (*fortitudo*) в перенесении аскезы, Иларий представлен читателю как святой, истощенный непрерывными постом и трудами. Иларий показывает на собственном примере своей пастве как следует изнурять (*fatigaretur*) себя подвигами. Он изводит (*macerabat*) власяницей свое слабое (*exilitatas*) и измученное тело (*tenuatus* – букв. «истонченное»). Этот акцент на усталости героя жития может, с одной стороны, быть наследием восточной агиографической традиции, в которой религиозное совершенство достигалось именно таким путем крайней аскезы. Тем более что, как отмечалось выше, арелатский епископат испытывал восточное влияние, которое в V в. только укрепилось за счет новых связей с влиятельным греческим духовенством<sup>335</sup>. С другой стороны, такой образ святого, терзающего свое тело воздержаниями вплоть до болезни, соответствовал идеи аскетизма как бескровного мученичества<sup>336</sup>. Вполне вероятно за этим образом Илария скрывается традиционное для IV-V вв. стремление агиографа уравнивать мученичество и аскетические подвиги, явленные святым при жизни.

Аскетическим привычкам своего героя Гонорат уделяет даже больше внимания, чем сам Иларий в «Похвальном слове» учителю. Так, помимо обычного сообщения о постах, ночных бдениях и любви к уединению, агиограф пишет о том, что Иларий постоянно носил власяницу, всегда совершал путь пешком, довольствуясь одной туникой и в летнюю жару, и в зимний мороз, и даже зимой «не утеплял дополнительно ноги, никогда не употребляя шерсти или льна» (*Vita Hilar.* 18).

Интерес представляет также свидетельство автора жития о постоянном пребывании в созерцании (*in meditatione*) (*Vita Hilar.* 11). Переводчик *Vita Hilarii* предполагает, что «*meditatio*» могло означать практику постоянного размышления

<sup>335</sup>Певницкий. В. Указ. соч. С. 37

<sup>336</sup> Molinari P. Saints and miracles. The Miraculous in Causes of Beatification and Canonization // The way. 1978. Vol. 18. №4. P. 290.

над Священным Писанием посредством заучивания наизусть<sup>337</sup>. Такой порядок был широко распространен среди египетских подвижников<sup>338</sup>. Эта версия кажется вполне обоснованной, учитывая, что агиограф неоднократно обращается к теме чтения Писания и упражнения ума в деле размышления (*Vita Hilar.* 10;11; 18; 19).

Помимо этого, частым мотивом в рамках описания аскетических подвигов святого в «Житии Илария» становится тема усердного труда. Иларий изображен как святой, пребывающий в постоянных стараниях и не жалеющий своего труда, от которого он не отступает и ночью (*Vita Hilar.* 11; 19). Его руки и во тьме ночи «были заняты быстрым плетением», так что он «не щадил глаз и не давал отдыха членам» (*Vita Hilar.* 19). По всей видимости, этот упор на постоянную занятость героя еще больше подчеркивал образ изможденного святого. Не только непрестанные бдения и посты истощают Илария, но и прилежная работа. Кроме того, это сближает Илария с Германом, который также обессилен своими трудами к концу жизни.

Характерно также, что Констанций Лионский описывает аскетизм Германа почти в тех же словах, что и Гонорат Массилийский аскетизм св. Илария:

«В любое время [года] одеждой ему служил капюшон и туника. В самом деле, ни зимой он не надевал ничего лишнего, ни летом не снимал излишнего. И ту и другую одежду носил он так долго (если только не была подарена [другая]), пока не истлевала из-за долгого использования от того, что ткань постоянно прилипала к телу» (*Vita Germ.* 4).

Близость аскезы Германа и Илария приписывается влиянию Леринского монастыря, выходцем из которого был св. Иларий. Вполне вероятно, что Герман был связан с монастырским движением южной Галлии, которое зародилось в Лерине и Марселе. Об этом свидетельствует его создание монастыря, примыкающего к Осеру, у реки Анаулы, и его связь с Иларием Арелатским, о которой упоминает агиограф (*Vita Germ.* 4). Склонностью к духовным подвигам отличались галльские епископы уже в IV в., ее чрезмерные проявления вызвали беспокойность папы Целестина<sup>339</sup>.

<sup>337</sup>Гонорат Массилийский. Житие Святого Илария епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева. С.104. Прим. 51.

<sup>338</sup>Stewart C. Cassian the Monk. Oxford, 1998. P.92; 101-103.

<sup>339</sup>Зайцев Д. В. Герман, св., еп. г. Автиссиодура. С. 206.

Констанций Лионский также как Иларий Арелатский использует тоpos оказания святым гостеприимства для раскрытия мотива самоотречения святого:

«Он со всем радушием оказывал гостеприимство; в самом деле, всем без какого-либо исключения пастырь предоставлял дом и, сам ничего не вкушая, достаивал [приходящих к нему] трапезы. Он каждому своими руками мыл ноги, как исполнитель и блюститель заповеди Господней» (*Vita Germ. 5*).

*Vita Germani* также продолжает литературную традицию, заложенную агиографиями IV в., связывать изменившуюся модель святости не с мученической смертью героя, а с его образцовой религиозной жизнью. Констанций Лионский стремится донести до читателя мысль о том, что вся благочестивая жизнь Германа, полная лишений и ограничений, является своего рода мученичеством, растянутым во времени. Эта идея отражена в начале отрывка, посвященного описанию аскетических пищевых привычек святого, где епископ назван «гонителем своего тела» (*corporis sui persecutor*) (*Vita Germ. 3*), а также в конце следующего эпизода, где автор подводит итоги своего повествования об аскезе Германа: «Пусть каждый сам скажет, что он думает об этом; я же ограничусь тем, что блаженный Герман среди стольких страданий нес на себе долгое мученичество» (*Vita Germ. 4*).

В то же время у Констанция Лионского многие практики самоунижения удостоились более детального описания, нежели в предшествующей галльской агиографии. К примеру, подробно обрисованы в *Vita Germani* пищевые привычки святого:

«С того дня как принял сан священника и до конца жизни [Герман] насыщал свою душу, опустошая при этом тело, с таким упорством, что никогда не употреблял он ни пшеничный хлеб, ни вина, ни уксуса, ни бобов, и соль никогда не использовал [в качестве приправы] для вкуса. Разумеется, в день Воскресения, а также Рождества Господня он употреблял особые напитки, в которых за счет большого количества воды так ослаблялась крепость вина, как обычно удаляется кислый вкус уксуса с помощью обильного смешения [с водой]. Чтобы подкрепиться, сначала он ел пепел, потом хлеб из ячменя, который он молот сам. И хотя такую пищу следует счесть еще более суровой, чем во время постов, он и ее-то употреблял по вечерам, иногда в середине недели, но чаще всего в седьмой день» (*Vita Germ. 3*).

Ограничивая потребности тела, аскет мог выйти за пределы своей мирской жизни. Еда для аскета не имела большого значения в его повседневной жизни, можно сказать, что он даже избегал ее. С другой стороны, пища относится к самой человеческой из всех потребностей, а сознательный отказ от нее сразу после вступления в должность епископа как бы подчеркивает переход Германа к духовной жизни. Далее из текста становится ясно, что святой продолжает придерживаться аскетического образа жизни в последующие годы. К примеру, императрица Галла Плацидия удостаивает Германа дарами и «изысканными яствами без какого-либо присутствия мяса» (*Vita Germ. 35*), явно зная о пищевых привычках ее гостя.

Столь же подробно описывается пребывание св. Германа в постоянных бдениях и неудобство постели:

«Место его ложа ограждал оструганный брус, внутрь же была засыпана по самый край зола, которая еженощно уплотнялась настолько, что по твердости не уступала необработанной земле. Постелью ему служили власяница, подстеленная снизу, и один лишь короткий плащ, наброшенный сверху. Ничего не подпирало голову его в промежутке от плеч до затылка. Так он постоянно истязал свое тело, распластанное на земле. По ночам он никогда не снимал одежду, разве что иногда пояс или обувь, и постоянно носил на себе ремешок с маленьким ковчежцем, где хранились мощи святых. Он непрестанно стонал, истово молился, ибо долго не мог заснуть из-за этих самоистязаний» (*Vita Germ. 4*).

Описание ложа из золы сближается со схожей картиной лишений святого, которую Сульпиций Север рисует в письмах (*Sulp. Sever. Ep. III. 14*). Однако такое детальное изображение аскетических привычек святого встречается в латинской агиографии впервые.

Впоследствии эти практики будут восприняты западноевропейской агиографией VI-VIII вв. Так, Венанций Фортунат, создавший житие Радегунды в VI в., был явно вдохновлен Констанцием Лионским. Тема бескровного мученичества становится центральным элементом жития Радегунды<sup>340</sup>. Фигуру Радегунды объединяет с образом Германа Осерского именно подробное описание

---

<sup>340</sup> Бикеева Н.Ю. "Тайный" аскетизм св. Радегунды: конструирование святости в агиографии раннего средневековья // Ученые записки КГУ. Серия Гуманитарные науки. 2016. Т. 158. № 3. С. 797.

аскетизма святой, которая также «подражая обычаю св. Германа» сама мучилась муку в дни Великого поста (*Vita Radeg.* 16), питалась хлебом и не ела «ни фруктов, ни рыбы, ни яиц» (*Vita Radeg.* 15), постоянно носила власяницу и спала на ложе из золы (*Vita Radeg.* 22).

Также существенным отличием *Vita Germani* является ограниченный характер использования топоса аскетизма святого. Если в рассмотренных выше галльских житиях IV-V вв. аскеза была неотъемлемым элементом создания образа святого на протяжении различных этапов жизни, в «Житии святого Германа» ей посвящены лишь три отрывка в начале текста и в ходе дальнейшего повествования. Констанций практически не возвращается к этой теме, сосредотачиваясь на рассказе о посольствах Германа.

Итак, в IV-V вв. аскетизм становится неотъемлемой частью модели святости галльской агиографии, главной чертой которого является *perseverantia* святых в самоотречении и стяжании Святого Духа. Имея склонность к пустынножительству с детства, святые удаляются в монастырь, где им прививаются аскетические добродетели. По возвращении в мир и даже после рукоположения в епископы, они сохраняли строгость в умерщвлении плоти и молитвах. Таким образом, святой оставался аскетом с юности (или с момента обращения как в случае Илария) и до самой смерти. Некоторым исключением в данной композиционной схеме можно считать «Жития Германа Осерского». Констанций Лионский не обращается к детству или приходу в христианство святого. Герман также не был монахом до своего вступления в должность, однако аскетизм святого близок к леринской традиции монашества. Эпизодичность в изложении аскетических подвигов святого можно отнести к влиянию на *Vita Germani* итальянской традиции, в частности «Жития Амвросия Медиоланского», построенного по схожим принципам. В Италии молодые аристократы чаще выбирали светское, а не монашеское служение. По крайней мере, здесь не

находим фигур епископов, чья слава бы была приобретена, подобно галльским коллегам, в монастыре до их вступления в сан<sup>341</sup>.

Усложняясь, образ святого-аскета приобретает в галльской агиографии более глубокую проработанность в вопросах описания практик воздержания. Авторы житий проявляют все большее внимание к изображению его одежды, пищевых и бытовых привычек святого. Вместе с тем появляется тенденция к складыванию образа святого, который, не отказываясь от созерцательной деятельности, посвящает себя служению пастве. При этом мотив божественного предопределения святого к епископскому служению помогал разрешать этот конфликт между аскетическим отрешением от мира и активным участием епископа в жизни мира.

Однако акценты в галльских житиях расставлены по-разному. В целом можно выделить две тенденции. Южногалльская тяготела к аскетическо-монашеским традициям восточного христианства. Несмотря на то, что в них нашел отражение процесс трансформации образа святого и выполнение им епископских функций, агиограф выделяет именно аскетический этап жизни святого. Главной тематикой здесь становится описание добродетелей святого. В «Житии Илария Арелатского» она дополнилась подчеркнуто изнуренным образом святого, близкого к египетским подвижникам. Центральногогалльская тенденция в большей степени сосредотачивает внимание читателя на активном взаимодействии святого с паствой. Именно вторая модель была воспринята латинской агиографией, что во многом определило принципы построения концепции святости в средневековой Европе.

Наиболее показателен в этом плане пример «Жития Цезария Арелатского». Несмотря на то, что житие создается в Арелате, оно явно больше тяготеет к центральногогалльской тенденции. Пребывание Цезария в Леринском монастыре в значительной степени повлияло на его духовный мир и заложило основу того стиля управления, которого он будет придерживаться в своей епископской

---

<sup>341</sup>Тюленев В.М. Между монастырем и миром: Эннодий о монашестве и аскезе. С. 11.

деятельности<sup>342</sup>. Одновременно с этим к аскетическому аспекту жизни святого агиографы проявляют меньше интереса, нежели к его организаторской и социально-административной деятельности.

Чрезмерность аскетизма, по-видимому, сохранившаяся от южногалльской традиции также проявляется в жизни святого. После того, как Цезарий был отстранен от должности келаря «он стал умерщвлять себя непрерывностью чтения, пения псалмов, моления и бдения, чтобы тело юноши, которое следовало лучше ласкать, чем калечить, обессилело и сделалось согнутым и разбитым от чрезмерных мук. Из малого количества овощей и похлебки он приготавливал себе трапезу воскресным днем, и вплоть до следующего воскресенья растягивал ее» (*Vita Caes.*I, 6). Однако после того, как Цезарий неумеренной аскезой серьезно подорвал здоровье и был отправлен на лечение в Арелат, трезво взглянув на человеческие возможности, он немного смягчает свой ригоризм. Впоследствии, став епископом, он старался избегать крайностей в пастырском служении и порой уступал «человеческим слабостям»<sup>343</sup>.

Приоритет мирских забот святой над аскетическими подвигами виден и в *Vita Genovefae virginis Parisiensis*, тексте VI-VIII в. Будучи монахиней Женестьева тем не менее активно участвует в делах города: уговаривает женщин не покидать Парижа во время набега гуннов, а вооружиться против них молитвой и постом (*Vita Genov.* 9), одерживает вверх над войском варваров (*Vita Genov.* 11), организует строительство церкви мученика Дионисия (*Vita Genov.* 14), заступает за осужденных перед королем Хильдериком (*Vita Genov.* 21). В данной агиографии Герман Осерский представлен как фигура, вдохновляющая молодую Женестьеву на путь отречения и святости (*Vita Genov.* 3). Примечательно также, что аскетические привычки святой, в частности, в потреблении пищи, описаны весьма близко к образцу, созданному Констанцием Лионским:

«И с пятнадцатого до пятидесятого года своей жизни она установила себе пост, дважды в неделю разрешив принятие пищи. Ела она только ячменный хлеб и кусочки пчелиных сот; вина же или того, что может опьянить человека, она ни разу за свою жизнь не пила. После

<sup>342</sup>Klinghirn W.E. *Life, Testament, Letters*. Liverpool, 1994. P.70-71.

<sup>343</sup>Delage M.-J. *Introduction // Césaire d' Arles. Sermons au peuple. T.1 // SC 175 .P., 1971. P.47.*

пятидесяти лет, по совету епископов, наставлениями которых пренебрегать никак было нельзя, начала она вкушать в умеренных количествах рыбу и молоко, но и то редко» (*Vita Genov.* 12).

Наконец, необходимо отметить, что аскетический этап жизни святого был тесно связан с его социально-гуманитарной деятельностью. С одной стороны, сами аскетические подвиги предполагали молитвенное заступничество за мир, поскольку аскеза имела целью не только спасение самих себя, но и всего мира<sup>344</sup>. С другой стороны, подвиг самопожертвования находил выражение не только в молитвах за угнетенных или их утешении, но и материальной поддержке людей и заботе о слабых.

## 2.2. Социально-карикативная деятельность

Епископы больших городов в поздней античности выполняли множество возложенных на них ролей: занимались проповедью, обучением новообращенных, совершали таинства крещения, евхаристии и другие литургические обряды, увещевали и упрекали оступившихся христиан, с помощью совета или доброго слова, пытался уберечь от ошибок<sup>345</sup>.

Возможно, одной из важнейших функций епископа с древности оставалась благотворительность и забота о вдовах и сиротах, путниках и бедняках. Обязанность христиан заниматься благотворительностью уходит корнями в еврейскую традицию. Однако если еврейские общины заботились о собственных членах, то христианство предлагает оказывать помощь любому, вне зависимости от религии, которую они исповедуют<sup>346</sup>. По мнению П. Брауна, иудео-христианская традиция раздачи пожертвований общины через назначенных ею служителей только готовила почву для проявления милосердия. В то же время новая, собственно христианская идея глубокой солидарности между членами общины дает дополнительную мотивацию для благотворительной практики среди христиан<sup>347</sup>. Кроме того, призрение и забота о бедных, немощных и больных

<sup>344</sup>Сидоров А. Я. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. С. 355.

<sup>345</sup>Rapp С. Op. cit. P. 23.

<sup>346</sup>Ibid. P. 223.

<sup>347</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 85–86.

отличали христианскую общину и от языческого окружения, делая ее желанной для нуждающихся и привлекая новых членов. Таким образом, авторитет Церкви расширялся, способствуя росту влияния христианства в обществе.

Возглавив епископскую кафедру, человек становился образцом выполнения божественных предписаний, как для своей паствы, так и для всех, кто обращал внимание на его деятельность. Построив свою жизнь в соответствии с небесными установлениями, епископ должен был воплощать на практике основы христианского учения. Одной из главных таких христианских добродетелей, определявших епископскую деятельность, являлось милосердие. Так, П. Браун называет епископов «любителями бедных», считая, что благодаря их деятельности бедные получили голос, который осуществил «революцию в защите интересов» и, в конечном итоге, даже «культуру критики»<sup>348</sup>. Тем самым, забота об обездоленных становится христианским долгом епископов в IV–V вв., что нашло выражение и в агиографической литературе данного периода. Благотворительные задачи епископа и формы, которые приобретало внимание к обездоленным, были весьма разнообразны. Помощь нищим становится определенным топосом в описании епископа<sup>349</sup>.

Так, «Житие Мартина Турского» повествует о том, что святой еще до вступления в должность епископа и даже до крещения «уже поступал как жаждущий крещения»: помогал нуждающимся, кормил голодных, одевал бедных. Агиограф уточняет, что все свое жалование Мартин тратил на благотворительность, оставляя себе деньги, которых хватало только на один день питания, ведь «уже тогда усердный последователь Евангелия о дне завтрашнем не думал» (*Vita Mart.* II. 8). Очевидно, Сульпиций Север не только рисует портрет аскетичного святого, заботящегося о бедных, но также связывает его практики милосердия со следованием законам Божьим. Тем самым Мартин, еще будучи оглашенным, следует христианским установлениям. За эту заботу о нуждающихся Мартин получил прозвание Милостивый.

---

<sup>348</sup>Ibid.

<sup>349</sup> Martínez P. C. D. Redimuntur captivi. A propósito de Regula Communis IX // Gerión. № 10. Madrid, 1992. P. 288.

Наибольшую известность не только в контексте рассматриваемой проблемы, но также в рамках формирования образа святого Мартина в целом получил эпизод явления святому Христа в образе нищего, которому тот отдает половину своего плаща. Однажды зимой святой встречает совершенно голого нищего. Мартин, имея только оружие и одежду, поскольку потратил все остальное на благотворительность, решает отрезать половину плаща бедняку. Ночью во сне Мартин видит Христа, который говорит ангелам: «Мартин, пребывающий еще оглашенным, этой одеждой покрыл меня» (*Vita Mart.* III). Эта сцена получила большую популярность в иконографии святого, став своеобразным символом святого Мартина<sup>350</sup>. В агиографии позднего периода также встречаются аллюзии на этот эпизод из *Vita Martini*<sup>351</sup>. По всей видимости, агиограф наглядно демонстрирует слова Господа «что вы сделали одному из малых сих, то сделали Мне» (Мф.25).

Однако примечательно, что забота о нищих выступает в тексте скорее, как личное качество святого, нежели как епископская обязанность. По видимости, не случайно агиограф описывает каритативную деятельность Мартина до занятия им епископского престола и даже до крещения, но не возвращается к ней позже. Вероятно, Сульпиций Север в первую очередь подчеркивал добродетели Мартина, которыми он обладал до крещения как своеобразными знаками избранности. Как было показано выше, Мартин изображен незаинтересованным в суетных вопросах мирской власти. Можно предположить, что автору жития важнее было показать, что епископская власть не повлияла на аскетичный образ жизни святого, сохранившего монашеский уклад и после принятия епископского сана: «Ибо еще более стал он упорствовать в том, в чем усердствовал раньше. По-прежнему пребывало в сердце его смирение, а в одежде – неприязательность» (*Vita Mart.* X.1-2).

---

<sup>350</sup> Bousquet-Labouérie C. Image et rôle du pauvre dans la charité de saint Martin . // XVIème centenaire de la mort de saint Martin. Mémoires de la Société Archéologique de Touraine 63, 1997. P. 123.

<sup>351</sup> Мареј Е.С. Указ. соч. С.233-234.

Такая тенденция прослеживается не только в галльской, но и в итальянской агиографии IV в. В «Житии Амвросия Медиоланского» епископ Медиолана изображен как милосердный святой, направлявший свои усилия на опеку над бедными и пленными. Амвросий раздает все деньги и имения, что у него есть, на нужды Церкви и заботу о бедных, не оставляя себе ничего «чтобы, как свободный от поклажи воин, последовать за Господом Христом, Который, будучи богат, обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою (ср. 2 Кор. 8. 9)» (*Vita Ambr.* 38.4). Однако вновь перед нами личные характеристики святого, готового все отдать на благо Церкви и нищих. Хотя Амвросий уже является епископом, данный аспект его деятельности не связан с его должностью, поскольку он распоряжается личной собственностью, а не церковным имуществом. Ничего не говорится в обоих рассмотренных житиях о выполнении таких административных задач епископа, как принятие даров, которые приносили более богатые члены общины, или их распределение среди нуждающихся.

Благотворительность как системная деятельность и как часть обязанностей епископа впервые встречается в *Vita Honorati* Илария Арелатского. Гонорат оказывает помощь бедным на протяжении всего текста. Еще оглашенным он тратит на нищих свое детское имущество (*Vita Honor.* 5.6). Перед отъездом из родных краев святой распродает имущество, при чем не делая разницы между родственниками и сторонними покупателями, что противоречило римским законам<sup>352</sup>. По всей видимости, тем самым Иларий подчеркивал безразличие святого как к богатству, так и к связям. Кроме того, такой акцент позволяет агиографу продемонстрировать, как собственность святого была отдана на дела милосердия: «имущество, которое служило бедным, с тех пор как оно оказалось в их владении, теперь полностью раздается нищим» (*Vita Honor.* 11.4).

После основания Леринского монастыря Гонорат распоряжается уже не только своим имуществом, но и собственностью общины. Автор «Похвального слова» обращает внимание читателя на то, что святой «не был из тех, кто, как бережливый или осмотрительный управляющий, с расчетом на будущее нечто

---

<sup>352</sup>Победоносцев К. П. Курс гражданского права. Ч. I: Вотчинные права. М., 2003. С. 403.

распределял бы между членами своей ежедневно увеличивающейся вверенной ему общины, но еще больше приберегал бы» (*Vita Honor.* 20.4). Напротив, святой верен своей привычке отдавать все имеющееся в качестве подаяния нищим, оставляя для себя и братии только пищу и одежду на ближайшие дни.

Эта смелость в употреблении последних денег на помощь беднякам, с одной стороны, напоминает благотворительную деятельность Мартина Турского, с другой стороны, как поясняет автор жития, основана на вере в божественную помощь. В сконструированной Иларием Арелатским речи Гонорат наиболее ясно высказывает эту мысль: «Определенно, уже приближается тот, кто предоставит [необходимое] нам, если благотворительность наша уже не имеет того, что можно было бы предложить» (*Vita Honor.* 21.1). Благодаря Божественному усмотрению всегда находился тот, кто помогал монахам обрести все необходимое для жизни.

Наконец, став епископом Арелата, Гонорат убирает из своей епископской резиденции сокровища, накопленные его предшественником, употребив «богатство несправедливое» на погребение умерших. Упоминание об этом, возможно, позволяло Иларию не только показать аскезу Гонората, но и надеяться на привлечение новых меценатов, тем более что он продолжает, характеризуя уже не епископа, но дарителей: «кто жертвовал снова, чувствовал утешения от своих даров» (*Vita Honor.* 28.3-4). Тем самым воздействие агиографии на читателя или слушателя должно было сформировать новую социальную модель поведения<sup>353</sup>.

В житии Германа Осерского благотворительность святого встроена в рассказ о выполнении им своих епископских обязанностей. После вступления на епископскую кафедру Герман Осерский раздает свое имущество нуждающимся (*Vita Germ.* 2), а также отдает серебряное блюдо, подаренное ему императрицей, беднякам (*Vita Germ.* 35).

Наибольший интерес в данном контексте вызывает происшествие, случившееся с епископом Осера на пути в Равенну. Герман просит своего диакона отдать все три золотые монеты, которые есть у него и его спутников на расходы, в качестве милостыни бедным. «На это диакон спрашивает: “На что мы

<sup>353</sup>Kreiner J. The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom. P. 175.

будем жить сегодня?» В ответ [Герман] говорит: «Бог кормит бедных Своих; отдай, что есть у тебя, нуждающимся»». Однако диакон отдает только две монеты из трех. Вскоре вылеченный Германом высокородный муж Лепорий в благодарность дарит ему двести солидов. Святитель так обращается к диакону в тексте: «Прими, что дают, и уразумей, что ты обманул бедняков, ибо если бы ты все отдал нуждающимся, наш Воздаятель сегодня вернул бы триста» (*Vita Germ.* 33). В эпизоде явно прослеживается параллель с житием Гонората Арелатского в мотиве появления по божественному провидению человека, который предоставит необходимое тем, кто растратил все на благотворительность.

Эта идея, по видимости, сохранилась в агиографической литературе VI в. Так, например, в «Житии святого епископа Цезария» находим эпизод, в котором в Арелат было свезено множество пленных, которых должен был кормить епископ. И вот, когда уже хлебов не остается даже для пропитания самого Цезария, святой предсказывает, что Господь обеспечит его и паству пропитанием, поскольку Он не оставляет голодными тех, кто все раздает бедным (*Vita Caes.* II, 8). На следующий день король Гундобад присылает епископу Арелата три корабля пшеницы.

Схожий сюжет есть в «Диалогах» Григория Великого. В монастыре Бенедикта Нурсийского были съедены почти все хлебы. Святой Бенедикт, увидев печаль братии, воодушевляет их, говоря, что «хотя сегодня мало, зато завтра будете иметь в изобилии». И действительно Господь являет чудо: «В следующий же день у дверей келии его найдено было двести мер муки в мешках: доселе остается неизвестным, чрез каких жертвователей послал их всемогущий Бог» (свт. Григорий Двоеслов. *Dialogi.* II. 21).

Тенденция описания каритативной деятельности святого одновременно и как часть его аскетической жизни, и в рамках его социально-административной деятельности развивается в «Житии святого Илария» Гонората Массилийского. В тексте жития Иларий перед уходом в монастырь продает свое имущество брату, а полученные деньги предназначает для помощи бедным и обеспечения монахов (*Vita Hilar.* 6). После же занятия им епископского престола святой заботился о

сиротах, выкупал пленных и разжигал «усердие дарителей и не отягощал их, но поощрял, чтобы они вновь приносили еще обильнее» (*Vita Hilar.* 11). Интересно также описание Илария Арелатского Геннадием Массилийским в его сочинении «О знаменитых мужах», созданном в конце V в. Епископ Арелата изображен как человек, не только жертвующий нищим имущество и деньги, но также активно помогающий бедным выполнять сельскохозяйственные работы, несмотря на свое хрупкое телосложение (*Gennad. Massil. De vir. illustr.* 70).

Итак, проявление епископами заботы о бедных становится своеобразным топосом в галльской агиографии IV-V вв., в основе которого лежало христианское учения о милосердии. Бедный не просто получал помощь, а как бы принадлежал церковной семье, его лицо – это лик Самого Христа<sup>354</sup>. Поэтому социально-каритативные практики становились долгом и обязанностью доброго и деятельного пастыря. Епископы служили образцом милосердия и своим примером вдохновляли на благотворительность всю христианскую общину. В то же время агиографы стремились продемонстрировать равнодушие епископов к дарам от власть предержащих. Они воспринимали эти подарки не как свое личное имущество, а имущество Церкви, и, следовательно, всей церковной общины, поэтому поступали с ним соответственно: жертвовали бедным или употребляли на выкуп пленных. В галльских (и даже латинских) агиографических произведениях рассмотренного периода наметился переход от восприятия благотворительной деятельности святого как его личностной характеристики к описанию социально-каритативной деятельности как части епископских обязанностей. По всей видимости, зарождается такая модель в «Житии Гонората Арелатского» и «Житии Германа Осерского», но наибольшее развитие получает в «Житии Илария Арелатского» и «Житии святого епископа Цезария».

---

<sup>354</sup>Лобье П. де. Социальная доктрина католической церкви (Опыт воплощения христианского идеала). Брюссель, 1989. С. 16.

### 2.3. Борьба с язычеством

Феномен усиления христианства в период поздней Римской империи остается сложным историческим вопросом. IV–V вв. стали периодом наиболее интенсивного развития христианской Церкви. В относительно короткие сроки христианство превратилось из полуполюгального религиозного учения в могущественную силу и государственную религию Римской империи<sup>355</sup>. Однако приобретение религией официального статуса после переворота Константина не могло привести ни к единовременному изменению религиозных симпатий населения, ни к полному отказу от язычества<sup>356</sup>. Процессы встраивания Церкви в систему государственного аппарата Римской империи и христианизации населения проходили постепенно. Как отмечает П. Браун, последние исследования доказывают, что многие из институтов, которые считаются центральными и неизменными чертами христианства, возникли позже, чем мы думали<sup>357</sup>.

Термин «язычество», сформированный в рамках христианского богословия, выражал, прежде всего, отношение христиан к любой другой религии помимо иудаизма<sup>358</sup>. В период поздней античности в провинциях продолжали существовать самые разные языческие религиозные верования: традиционные римские, кельтские, германские, славянские, мистические культы Востока<sup>359</sup>. Одной из главных черт христианства был «бунт против старых обычаев». Вопреки консерватизму языческих интеллектуалов IV в., которые, по словам Макробия, считали, что «древности всегда следует поклоняться», вопреки призыву Симмаха уважать религию, благодаря которой Рим достиг величия, христиане стремились к свержению старых верований<sup>360</sup>. Однако достижение этой цели шло медленно. Существующие доказательства демонстрируют

<sup>355</sup> Hillgarth J. N. Op.cit. P. 3

<sup>356</sup> Вешкин М. А. Указ. соч. С. 8.

<sup>357</sup> Brown P. *The Rise of Western Christendom Triumph and Diversity, a.d. 200–1000*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. P.32

<sup>358</sup> Омельченко Д.М. Борьба с язычеством в пастырской практике Арелатского епископа Цезария. // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. № 11. Иваново, 2011. С.159.

<sup>359</sup> Wood I.N. *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*. P. 5

<sup>360</sup> Hillgarth J. N. Op.cit. P. 17

сохранение языческих верований в IV в. даже при христианском императоре Феодосии I. Например, в 397 г. в епархии Трент были убиты миссионеры, которые пытались запретить новообращенным участвовать в традиционных обрядах плодородия<sup>361</sup>.

Галлия имела христианскую традицию, восходящую ко II в., и крепкую церковную организацию, которая только укреплялась в течение IV в., вместе с чем расширялась и христианизация населения<sup>362</sup>. Главным образом это распространение затронуло города<sup>363</sup>. При этом, если мученики, монахи и миссионеры расширяли и укрепляли границы христианской общины, то ежедневная защита этих границ возлагалась на епископов и священнослужителей. И этот рубеж не был непроницаемым. Зачастую язычество лежало по обе стороны от границы Церкви. Несмотря на успехи христианизации в Галлии, христианская идентичность еще не была до конца сформирована к IV в., особенно в сельской местности<sup>364</sup>.

В Галлии основу агиографического образа святого закладывает Сульпиций Север в «Житии св. Мартина Турского». Наибольшее внимание в произведении уделено темам *обращения язычников и укрепления христианской веры*. Деятельность святого после вступления в должность епископа также во многом сосредоточена вокруг борьбы с язычеством в своем регионе.

При этом многочисленные рассказы о чудесах в житии часто способствуют достижению этих целей<sup>365</sup>. «Чудеса *Vita Martini*, – как замечает Шерри Римз, – как правило, выполняют две пастырские функции: удовлетворяются насущные человеческие потребности, облегчают или предотвращают страдания; и, как следствие, расширяют сообщество верующих»<sup>366</sup>. Так, например, Мартин Турский изгоняет демона из раба Тетрадия, «мужа проконсульского звания», и тем самым обращает в христианскую веру самого Тетрадия (*Vita Mart.* 17, 1—4). Одно только

---

<sup>361</sup>Ibid. P. 53

<sup>362</sup>Мейендорф И. Единство Империи и разделения христиан. С. 178.

<sup>363</sup>Ibid. P. 54

<sup>364</sup>Brown P. The Rise of Western Christendom Triumph and Diversity, a.d. 200–1000. P.32

<sup>365</sup>Klaniczay G. Healing with Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles. // Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. A Journal of Medieval and Humanistic Studies. 2010. № 19. P. 241.

<sup>366</sup>Reames S. L. Saint Martin of Tours in the 'Legenda aurea' and Before. Viator 12, 1981. P.134.

письмо, написанное Мартину Турскому, исцеляет девушку больную лихорадкой. Это событие производит на отца девушки столь огромное впечатление, что он посвящает свою дочь Богу (*Vita Mart.* 19, 1—2). Воскрешение святым некоего оглашенного, не успевшего принять крещение, дает ему возможность принять христианство и обрести Спасение (*Vita Mart.* VII, 2—7).

Помимо таких «чудес исцеления» для формирования образа Мартина как борца с язычеством и проповедника христианского учения агиограф использует чудеса, не нарушающие законы природы, но трактующиеся как чудесные в силу специфики религиозного взгляда на окружающий мир.

Христианство, которое можно назвать городской религией, не признавало поклонение силам природы и считало, что связь язычников с природой популяризует языческие практики. Поэтому священные языческие деревья надлежало уничтожить, и первым, кто их срубил в агиографии, был святой Мартин Турский<sup>367</sup>. Так, в одной из деревень Мартин хотел срубить сосну, которую почитали как священную в данной области, однако местные жители воспротивились уничтожению святыни и выставили залог: они сами срубят дерево, но Мартин будет положен на место, куда должна была упасть сосна. Епископ Тура соглашается, однако подрубленное дерево не касается святого, падая в противоположную сторону, что заставляет язычников признать Христа:

«Язычники, обратившись к небу, издали крик и застыли, [пораженные] этим чудом. Монахи же плакали от радости: имя Христа радостно всеми возглашалось. В тот день достаточно было сделано для спасения этой местности. Ибо не оказалось почти ни одного из этого огромного множества язычников, кто бы, отбросив нечестивое заблуждение, не узрел в этом событии милосердную десницу Господа Иисуса Христа. И воистину до Мартина мало кто, да, фактически, никто, в этой местности имя Христа не признавал. И вот, настолько примером своим и добродетелями укрепил блаженный муж его, что после Мартина уже не было ни одной местности, которая не обрела бы либо часто посещаемые церкви, либо многолюдные монастыри. Ибо там, где разрушал он языческие капища, там и воздвигал церкви и монастыри». (*Vita Mart.* XIII, 9).

---

<sup>367</sup> Dowden K. Op.cit. P.76.

Сульпиций Север явно уверен во вмешательстве божественной воли в эти события. В данном эпизоде примечательным также является подчинение обожествляемой язычниками природы божественным силам, к которым обращается святой Мартин.

Эта идея прослеживается также в отрывке, следующем за рассмотренным нами. Епископ Тура приходит в деревню, где находится древний языческий храм с почитаемым огнем. Ветер перебрасывает огонь на дом, а Мартин удерживает его от дальнейшего распространения (*Vita Mart.* XIV.1-2). Такая последовательность тематически объединяет эпизоды, и, по всей видимости, должна была создать у читателя впечатление превосходства божественного могущества над природными силами. Автор ничего не говорит о том, как это помогает направить язычников к христианству; по всей видимости, это подразумевается контекстуально из предыдущего и последующего эпизода.

Более того, даже человек как создание Божье, подчиняется божественному повелению. Так, в деревне Лепроза Мартин желает разрушить языческий храм, но толпы язычников изгоняют святого. После видения двух ангелов, которые посланы для защиты Мартина Турского, святой возвращается в деревню, и «в присутствии безмолвной толпы язычников Мартин до основания разрушил нечестивое строение, а все алтари и идолов обратил в прах. Увидев в этом, веление Бога не противодействовать епископу, пораженные и напуганные обитатели деревни почти все уверовали во Христа, громко крича, что почитаться должен [только] Бог Мартина» (*Vita Mart.* XIV, 3-7).

Заметим, что христианство считало одной из главных характеристик языческих культов наличие у них статуй богов, и, соответственно, обязанностью миссионера – разбивать их. Вероятнее всего, уничтожение идолов с помощью божественного вмешательства – это топос. Однако следует признать, что физическое уничтожение языческих статуй должно было быть мощным образом и запоминающимся деянием святого, чтобы превратиться в литературный

конструкт. Кроме того, описание этой практики могло создавать у читателей параллель с поступком Моисея, превратившего в прах Золотого Тельца<sup>368</sup>.

Власть над людьми Мартина так велика, что он останавливает целую похоронную процессию, заподозрив, что перед ним языческий обряд жертвоприношения. Осенив людей знаком креста, Мартин Турский велит им остановиться и опустить свою ношу. Толпа кружится на месте, пока не кладет тело умершего на землю. Выяснив истинные намерения участников процессии, святой дает им разрешение удалиться (*Vita Mart.* XII.1-3). Варварские ритуалы демонстрации идола и обхода с ним деревень были знакомы римлянам и в классические времена<sup>369</sup>. По всей видимости, такие процессии оставались нередкими и в IV в., что заставляло епископов бороться против языческих обрядов своей паствы<sup>370</sup>.

Как видно из этих примеров, в тексте жития Мартин Турский активно противостоит язычеству. Поэтому представляется сомнительным, что Сульпиций Север не намерен был представить Мартина Турского в качестве миссионера в *Vita Martini*, как это пытается доказать И. Вуд<sup>371</sup>. Действительно, агиограф посвящает только четыре главы из двадцати семи непосредственному разрушению святым языческих храмов. Однако, во-первых, они достаточно велики по объему и разнообразны по своему содержанию, а, во-вторых, отдельные рассказы о чудесах исцеления, экзорцизма и воскрешения также направлены на распространение христианства.

Любопытна точка зрения Р. Ван Дама на данный образ святого Мартина. Как считает исследователь, в произведении Сульпиция Севера не столько христианство вводится в языческое общество, сколько Мартин Турский, будучи «чужаком», интегрируется в общество с определенными ожиданиями от лидера.

---

<sup>368</sup>Dowden K. Op.cit. P.123-124.

<sup>369</sup>Ibid. P. 188-189.

<sup>370</sup>Christopher P. J. Between Pagan and Christian. Harvard University Pres, 2014. P.121.

<sup>371</sup>Wood I.N. The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050. P. 28.

Тем самым «обращение» Галлии знаменует собой изменения в распределении власти и престижа, а не простую замену языческих верований на христианские<sup>372</sup>.

Гораздо меньше внимания данной тематике уделяется в последующем в галльской агиографической литературе. Так, в «Житии Гонората» Иларий Арелатский сообщает только о собственном обращении в христианство под влиянием Гонората. В «Житии Илария» дана только одна фраза, говорящая о христианизации святым регионов епископства:

«Я, однако, думаю, что не должно обойти молчанием и то, что прежде дня Воскресения ты, проходя пространство Каменных полей, крестил пастухов, возрождая их волной крещения, и учил крещеных праведно жить» (*Vita Hilar.* 32).

Это предложение, приводимое в конце текста жития, исследователи признают вставкой. Однако неясно, принадлежит ли она позднему редактору или самому автору, который не стал затрагивать тему апостольской деятельности святого непосредственно самом повествовании<sup>373</sup>.

По свидетельству агиографа «Жития Германа Осерского», Герман крестит войско бриттов перед тем, как повести их в бой против саксов и пиктов. Хотя, по всей видимости, до конца IV в. христианство не было широко распространено на Британских островах, существование здесь трех епископатов указывает на то, что к началу IV в. британская христианская община имела четкую церковную иерархию<sup>374</sup>. Вероятнее всего, рассказ о крещении бриттов служит литературным целям, поскольку известно, что многие бритты к этому времени уже исповедовали христианство<sup>375</sup>. Крещеное войско в тексте противопоставлено языческим отрядам саксов и пиктов. Чудесная победа «обновленного» после крещения войска бриттов завершает рассказ Констанция Лионского о первой миссии святого в Британию. Таким образом, в сознании читателя должны были быть сплетены в единую сюжетную канву военная победа над язычниками и духовная победа святого над пелагианством. Дважды отстояв истинную веру, Герман Осерский покидает Британию.

<sup>372</sup>Van Dam R. Leadership and community in late antique Gaul. Berkeley, 1985. P. 122.

<sup>373</sup>La vie de saint Hilarie d'Arles. P.1963, n.3.

<sup>374</sup>Petts D. Christianity in Roman Britain. Tempus: Stroud, 2003. P. 39

<sup>375</sup>Henig M. Religion in Roman Britain. New York: St Martin's Press, 1984. P.224.

Однако язычество пиктов и саксов никак не подчеркивается и только подразумевается. В отличие от Мартина Турского Герман не разрушает языческие святилища и не обращает врагов в христианство, а само противостояние вызвано скорее желанием помочь бриттам. Крещение же бриттов скорее выглядит объяснением божественной помощи в ходе битвы. Как нам кажется, наибольший акцент автор жития ставит на образе святого как защитника паствы и святого-посла. В ходе дальнейшего повествования к теме борьбы с язычеством Констанций Лионский не возвращается.

Итак, «Житие Мартина Турского», строит модель святости вокруг образа святого как борца с язычеством и миссионера. При этом зачастую инструментом для создания такого образа становятся чудеса. По всей видимости, для Сульпиция Севера чудеса – это в первую очередь инструмент для дальнейшего развития идеи социальной ответственности святого и выполнения им таких своих пастырских обязанностей, как распространение и укрепление веры.

Однако в течение V вв. с распространением христианства на территории Галлии образ святого, созданный в *Vita Martini*, постепенно отходит на второй план. Вероятно, в данной местности к V в. процесс христианизации в основном завершился, и депаганизация теперь затрагивала в основном языческие пережитки внутри христианского сообщества. Так, Цезарий Арелатский, живший в первой половине VI в., посвящает около семи своих проповедей критике языческих практик<sup>376</sup>. Однако, как убедительно доказывает Д.М. Омельчинко, эти речи адресованы членам общины, которые явно идентифицировали себя как христиан<sup>377</sup>. В то же время в агиографии святого эта тема получила очень слабое отражение. Авторы жития только констатируют тот факт, что Цезарий «выступал с проповедями, подходящими по времени и празднику, против <...> прорицателей и предсказателей, календ и языческих ритуалов, а также авгуров, почитателей деревьев, ручьев и пороков различных заблуждений» (*Vita Caes.* I, 55).

---

<sup>376</sup>Serm. 50-54, 192, 193.

<sup>377</sup> Омельчинко Д.М. Борьба с язычеством в пастырской практике Арелатского епископа Цезария. С.164-166.

Тем не менее «Житие Мартина Турского» оказало значительно влияние на всю последующую латинскую агиографию VI-VIII вв.<sup>378</sup> С расширением практики миссионерства, образ, сконструированный Сульпицием Севером, получил свое развитие. К примеру, приведенные истории о борьбе с язычеством из *Vita Martini* нашли отражение в описании противостояния святых с язычниками в «Житии Радегунды», «Житии Виллиброрда», «Житии Бонифация», «Житии отцов»<sup>379</sup>. Разрушение идолов и борьба с языческим культом в тексте жития одновременно являлись формой аскетического упражнения и бескровного мученичества, а также способом побудить к обращению в христианство и продемонстрировать божественную волю и всемогущество. К тому же этому придавался триумфальный оттенок, показывающий превосходство Бога над языческими богами, низведенными до категории демонов<sup>380</sup>.

#### 2.4. Проповедь

Многие христианские богословы отмечали важность риторического мастерства и знакомства с Писанием и богословием для успешного выполнения пастырских обязанностей епископа. В данном параграфе под проповедью нами будет подразумеваться не только собственно «речь религиозного-назидательного характера во время богослужения», но и шире – деятельность святых по распространению христианских добродетелей и ценностей.

Чтобы апостольские заветы, священники должны были брать на себя заботы по ведению диалога с паствой<sup>381</sup>. Именно через проповедь в храме шло обучение, наставление и воспитание общины<sup>382</sup>. С одной стороны, это связано с процессом активной интеграции римской аристократии в состав высшего духовенства, приносящую в церковную жизнь и идеологию многие элементы элитарной культуры. С другой стороны, акцентирование внимания на данном вопросе,

<sup>378</sup>Wood I.N. The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050. P. 29

<sup>379</sup>Dowden K. Op.cit. P.145

<sup>380</sup>Marcos M. Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity. // Numen. 2015. № 62. P.190.

<sup>381</sup>Тюленев В.М. Римская школа на позднеантичном латинском Западе (Южная Галлия в V - первой половине VI в.). Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019. С. 136.

<sup>382</sup>Безрогов В.Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. М., 2008. С. 357.

возможно, проистекает из желания противодействовать язычеству и ереси посредством изучения Библии, а также упрочить взаимодействие епископа с паствой через проповедь<sup>383</sup>. В агиографии данного периода именно эти особенности использования святым риторического мастерства выходят на первый план.

Так, Сульпиций Север повествует о том, что Мартин Турский, получив видение во сне о необходимости с вероучительной целью посетить родителей, освобождает свою мать от языческого заблуждения (*Vita Mart. V. 3-VI.3*). По дороге же святой провел евангелистическую беседу с разбойником, чем обратил его в христианство (*Vita Mart. V. 4-5*).

Мартин ведет диалог даже с искушителем, оспаривая его. Так, дьявол указывает на различные прегрешения монахов, говоря, что Господь не простит преступников, на что епископ возражает: «Если бы ты сам, несчастный, отступился от притеснения людей и покался за деяния свои в день скорогрядущего Суда, то я, уповая на Господа Иисуса Христа, обещал бы тебе прощение» (*Vita Mart. XXII. 5*). Тем самым, святой изображается как участник традиционных для римской культуры риторических споров.

Наконец, автор дает собственное впечатление от разговора с епископом Тура. Интересно, что агиограф уверен в божественном происхождении риторского мастерства святого, который не получил образования:

«И сколько в словах Мартина и речи его было величия, сколько достоинства! Сколь страстен, сколь неутомим он был, сколь легко и доступно отвечал на вопросы желавшего написать [о нем]! <...> И разве не чудом было все это для человека необразованного, хотя и не лишенного [определенных] дарований» (*Vita Mart. XXV. 6-8*).

Мысль о том, что источником риторских навыков святого может выступать не только образование, но и божественное откровение, встречается не только в галльской, но и итальянской агиографии IV-V вв. Например, в «Житии св. Амвросия Медиоланского» Паулина Медиоланского об этом свидетельствует

---

<sup>383</sup> Rapp C. Op. cit. P. 47.

несколько эпизодов. Наиболее примечательным из них является символическое наполнение роем пчел уст святого медом Божьего Слова:

«Когда он, младенец, лежал в колыбели в помещении претория и спал с открытым ртом, внезапно появившийся рой пчел наполнил его лицо и уста, так что они часто то влетали в рот, то вылетали оттуда. <...> Ибо уже тогда Господь действовал в детстве своего раба, дабы исполнилось сказанное: Добрая речь – сотовый мед, ведь тот пчелиный рой создал для нас соты его писаний, которые являют небесные дары и поднимают умы людей от земного к небу» (*Vita Ambr.* 3).

Это божественное вдохновение святой сохранял до конца своей жизни, подтверждением чего выступает один из заключительных отрывков жития, в котором автор утверждает, что сам стал свидетелем снисхождения на св. Амвросия через его уста Святого Духа (*Vita Ambr.* 42).

Другой эпизод демонстрирует не только божественное происхождение проповеди святого, но и ее воздействие на еретиков. Один из приверженцев арианства во время проповеди Амвросия увидел, как ангел говорит на ухо епископу Медиолана. Увиденное заставило еретика обратиться в истинную веру (*Vita Ambr.* 17). Помимо этого, проповеди Амвросия Медиоланского в тексте *Vita Ambrosii* направлены также на то, чтобы противостоять светской власти и добиваться требуемого у императора.

Эта модель, в которой красноречие епископа позволяет ему добиться желаемого от оппонента, по всей видимости, была воспринята Констанцием Лионским в «Житии св. Германа». Агиограф с первых же строк жития отмечает, что Герман Осерский был наставлен в свободных науках, что вместе с врожденными талантами превратило его в образованнейшего мужа и подготовило его красноречие к проповеди (*Vita Germ.* 1). Однако основной акцент в тексте *Vita Germani* делается на посольских миссиях Германа Осерского. Чаще всего успеху дела способствует совершение чудес святым. Однако участие в переговорах и красноречие Германа также позволяют ему успешно выполнять свою роль защитника всех притесненных, обращающихся к нему за помощью. Дипломатия усиливает духовный авторитет епископа в глазах участников переговоров.

Так, во время первой миссии в Британию чудо исцеления слепой девочки помогает Герману окончательно одержать верх над пелагианской ересью, распространившейся на Британском острове. Однако начало укреплению в вере людей, введенных в заблуждение, было положено через проповедь святого:

«И когда ежедневно собирались большие толпы людей, божественное слово звучало не только в церквях, но и на перекрестках, по деревням, на дорогах, так что всюду верные католики укреплялись, а отступники открывали себе путь к исправлению <...>. Затем достопочтимые священники излили потоки своих речей, наполнив их апостольскими и евангельскими изречениями, их проповедь смешивалась с божественной, и веские суждения подкреплялись свидетельствами Писаний. Пустота обнажилась, вероломство было изобличено, так что, будучи не в состоянии ответить, [авторы пагубного учения] на каждый упрек признавали свое заблуждение» (*Vita Germ.* 14).

Похожее сочетание божественного вмешательства и ораторского искусства святого находим в эпизоде противостояния Германа с Гохаром, королем варварского племени аланов. Военачальник империи Аэций потребовал от Гохара подавить восстание багаудов. Епископ спешно отправился к королю аланов. Святой умолял Гохара, но, после того как тот хотел оттолкнуть Германа с дороги, епископ Осера остановил короля и все следовавшее за ним войско, схватив поводья его лошади. «В ответ на это свирепейший король, по побуждению Божьему, выразил удивление, восхитился его твердостью, проявил уважение и уступил перед непоколебимостью его силы. Шум умолк; военные приготовления и бряцание оружием уступают место учтивости переговоров, [ситуацию все] обсуждают и решают не так, как хотел король, а так, как просил священник». Как видно, Констанций Лионский уверен во вмешательстве божественной воли, благодаря которой разговор с королем аланов вообще стал возможным. Однако именно в итоге переговоров Гохар развернул войско назад и вернулся к себе (*Vita Germ.* 28).

Проповедь святого подается в контексте пастырского служения в «Похвальном слове о жизни св. Гонората» Илария Арелатского. Гонорат Арелатский вместе с братом Венанцием «заботились о телах одних, о душах других, в зависимости от того, кто в чем нуждался: в одежде ли, в учении ли, или

в питании, так что все были одеваемы, питаемы и наставляемы» (*Vita Honor.* 9.5). Братья становятся известны настолько, что из-за постоянных посетителей вынуждены покинуть родину в поисках пустыни. Странничество приводит их к берегам, где, по выражению агиографа, «римская образованность — то, что и отличало их — почиталась за варварство» (*Vita Honor.* 13.2). По всей видимости, сам автор «Похвального слова» считает образованность Гонората достоинством.

В основанном им Леринском монастыре Гонорат с помощью слов очищал людские души от пагубы и призывал к Спасению. В том числе сам Иларий описывает свое обращение в христианство благодаря проповеди Гонората:

«Долго можно рассказывать о силе его слова (*ingeniisui*) в увещаниях, в которых он мог привести суровые доводы для обращения, что уже раньше проявилось в рассуждении с самим собой; и хотя из его источника премудрости долго черпали, он при этом многократно разливался» (*Vita Honor.* 23.2).

Иларий Арелатский сообщает о том, что даже во сне Гонорат продолжал молиться и проповедовать (*Vita Honor.* 38.2). Последнюю проповедь Гонорат произнес, уже борясь с болезнью, «не в силах успокоиться более от жара духовного, нежели от страдания телесного» (*Vita Honor.* 29.2). Кроме того, описывая кончину святого, агиограф приводит пространное наставление, которое епископ Арелата дает власть имущим. Эта последняя речь, сконструированная Иларию, дается в назидание для праведной жизни и для избавления от страха смерти. Тем самым даже в самом конце своего жизненного пути Гонорат использует проповедь для влияния на души своей паствы. «И весьма достойно, что тот, кто всегда показывал пример своей жизнью, также и смерть свою поставил в пример» (*Vita Honor.* 32.1)», — замечает автор жития.

Однако еще большее внимание описанию проповедей святого и созданных им произведений, на наш взгляд, уделяется в «Житие святого Илария, епископа Арелатского» Гонората Массилийского. Большой отрывок текста полностью посвящен описанию риторического мастерства святого. Агиограф описывается красноречие святого в ярких эпитетах:

«Признаюсь, что не могу даже помыслить, не то что высказать, какой поток красноречия содержался в его повседневной проповеди, какие драгоценные камни изречений она вытачивала, как раскрывала золото высоких мыслей, изобиловала серебром прекраснейшей речи...» (*Vita Hilar.* 4. 14).

Иларий изображен в первую очередь проповедником, который обращается к деревенским жителям с простой речью и питает их «духовными яствами». Но особенно радуется святой возможности адресовать свои поучения людям сведущим. С ними он «оказывался выше самого себя, побуждаемый некоей необычайной благодатью (*insolita gratia*) и оживляясь в лице» (*Vita Hilar.* 4. 14).

Примечательно, что Гонорат Массилийский описывает некоторые внешние подробности проповеди святого Илария. Например, сообщается время проповеди и обычаи, соблюдавшееся при проповеди. Упоминание о ведении Иларием проповеди на протяжении всего года, свидетельствуют о том, что епископ Арелата не оставлял паству без поучений не только в праздники, но и в другие дни<sup>384</sup>. Особый акцент ставится в житии на литературной красоте, изяществе и художественной ценности церковного слова Илария. По всей видимости, Гонорат восторженно отзывается об аристократизме епископа Арелата, поскольку восхищается по большей мере изысканности речи святого, а не ее простоте<sup>385</sup>.

Меньше агиограф сообщает о внутренней стороне проповеди, единственное упоминание говорит о том, что речь святого «упражняла железное острие духовного меча в отсечении пропитанных ядом заблуждений еретиков» (*Vita Hilar.* 4. 14). Эта фраза не только демонстрирует распространение в агиографии IV-V вв. военного лексикона и сравнения слова с оружием, но также свидетельствует о предназначении проповеди Илария.

Очевидно, Гонорат, подобно Паулину Медиоланскому и Сульпицию Северу, уверен в божественном происхождении ораторского мастерства святого. Автор жития характеризует речь святого как источник благодати:

<sup>384</sup> Певницкий В. Указ. соч. С. 29.

<sup>385</sup> Тюленев В.М. Римская школа на позднеантичном латинском Западе. С. 141.

«Если окончание речи не было дано ему свыше, он не мог ее закончить, ибо такая благодать изливалась из нее, порождая такое удивление и восхищение, что его речь вызывала тогда зависть у опытейших мирских ораторов того времени» (*Vita Hilar.* 4. 14).

Обращает на себя внимание и тот факт, что для подтверждения своих суждений о красноречии святого агиограф приводит слова известных писателей того времени. Конечно, преувеличенные панегирические отзывы были обычным явлением рассматриваемой эпохи. В то же время, приводя оценку современниками проповеди Илария, агиограф не только подкреплял свое мнение, но и демонстрировал читателям уважение к таланту святого со стороны известных поэтов: «Не ученость, не красноречие, но нечто сверхчеловеческое, что невозможно выразить»; «Хотя ты и выделяешься красноречием, отличаешься дарованием, пусть ты и юн годами, ты являешься старцем по поведению» и «Если бы Августин был после тебя, его сочли бы меньшим» (*Vita Hilar.* 4. 14).

Подобно святому Амвросию, Иларий в тексте жития использует проповедь как средство для противостояния со светской властью в лице префекта, которого не удалось увещевать наедине (*Vita Hilar.* 4. 13). Суровое обличение слабостей своей паствы и резкость в формах этих пастырских внушений отличает литературного Илария. Показателен в этом отношении следующий эпизод. Во время богослужения народ стал выходить из церкви после Евангелистического чтения, после которого должно было следовать поучение. Иларий обратился к выходящим из храма с такими строгими словами: «Выходите, выходите, ибо в геене вы уже не сможете это сделать» (*Vita Hilar.* 4. 18).

Как видим, проповедь становится одним из элементов модели святости. Христианизация изменила аудиторию, к которой обращался оратор. На место таланта риторика и поэта приходит проповедь, чье главное назначение – поддержка и наставления паствы, как правило несведущей в ораторском искусстве<sup>386</sup>. Епископы, вышедшие из аристократической среды, вынуждены были создавать,

---

<sup>386</sup> Тюленев В.М. Римская школа на позднеантичном латинском Западе. С. 135

по существу, новый язык, сочетая высокий язык «классицизма» с народным языком<sup>387</sup>.

Однако рассмотренные примеры показывают, что часть из епископов представлены в агиографиях больше, как риторы в традиционном смысле слова, чем проповедники<sup>388</sup>. С одной стороны, галльские агиографы стремились продемонстрировать образованность святого, которая должна была стать залогом красноречия, необходимого для проповеди слова Божия, и грамотного руководства паствой. С другой стороны, нередко риторское искусство связывалось в житиях с божественным вмешательством. Тем самым владение словом укрепляло авторитет святого в глазах читателя, одновременно являясь и божественным вдохновением, и наследием римской культуры.

В то же время в «Житии Мартина Турского» и «Житии Германа Осерского» проповедь и риторские способности святого играли второстепенную роль, способствуя успешному достижению целей святого, помогая ему в противостоянии с язычеством и ересями, или просто дополняя уже сложившийся образ святого-чудотворца. В «Похвальном слове о жизни св. Гонората» святой в большей степени предстает перед читателями в образе проповедника, который продолжает увещевать и наставлять паству и во сне, и даже на смертном одре. Дальнейшее развитие образ святого-проповедника получает в *Vita Hilarii*. В житии Илария благодаря проповеди конструируется образ святого как строго учителя и пастыря, готового не только духовной пищей наставлять и питать свою паству, но и суровыми словами изобличать ее пороки, чтобы вылечить нравственные слабости и болезни горьким лекарством.

В последующем этот образ будет сохранен в латинской агиографии VI в. Так, последователь Илария на епископской кафедре Арелата Цезарий изображен носителем слова Божьего, который считает проповедь отличительной чертой епископов и призывает их, «чтобы они постоянно приносили духовную пищу простому народу, вверенному им, говоря “Ты, брат, во имя Христа, занимаешь

---

<sup>387</sup>Brown P. Augustine of Hippo: a Biography. Berkeley, 2000. P. 256.

<sup>388</sup>Тюленев В.М. Римская школа на позднеантичном латинском Западе. С. 141

место главы духовной службы. Прояви таланты пастыря, вверенные тебе”» (*Vita Caes.I, 18*).

Подобно Иларию Цезарий сравнивается с духовным врачом, «который исцеляет врожденные недуги и не дает дурным мыслям зародиться» (*Vita Caes.I, 15*) и предлагает «не то, что услаждает, но скорее то, что лечит, невзирая на желание больных, но желая им выздоровления» (*Vita Caes.I, 17*). В целом следует отметить, что духовно-нравственное учение святого Цезария не было оригинальным и испытало сильное влияние Августина Блаженного. Но поскольку оно точно отвечало требованиям своего времени и своей среды, оно оказало глубокое влияние на варварский мир. Проповеди святого многократно переписывались и часто зачитывались в церквях. Епископ Арелатский долгое время был наставником христианской нравственности не только для франкской Галлии, но и для всей Европы<sup>389</sup>.

Два сюжета в *Vita Caesarii*, по-видимому, заимствованы из житий Гонората Арелатского и Илария Арелатского для конструирования образа святого-проповедника. Один из них связан с проповедью святым даже во сне (*Vita Caes.II, 6*). По всей видимости, данный топос помогает агиографам продемонстрировать святого как проповедника, который с рвением и безустанно несет слово Божье.

Второй сюжет повествует о нежелании паствы внимать слову епископа, когда сразу после прочтения Евангелия, некоторые из прихожан стали уходить, не послушав проповедь Цезария. «Он тотчас поспешно воскликнул народу: “Что вы делаете? О сыновья, чем вы влекомы из храма? Совращаемые дурным увещанием? Остановитесь ради ваших душ и взволнованные услышите слова увещания! Не будет позволено вам сделать это в день суда! Я настаиваю и кричу! Не будьте просто беглецами или глухими! Я заклинаю горном моих уст! Потому как, если душа кого-нибудь из вас будет умерщвлена дьявольской силой, меня нельзя будет обвинить в молчании.” Вследствие этого он после чтения Евангелия приказывал, чтобы закрывали двери, пока те, что ранее уходили, не возблагодарили [Цезария] смирением и преуспеянием» (*Vita Caes.I, 27*).

---

<sup>389</sup>Клингширн У. Е. Кесарий Арелатский // Арелатские проповедники V – VI века. М., 2004. С. 314.

Очевидна параллель с Иларием, стремящимся посредством проповеди спасти вверенный ему народ от геены огненной. Вероятно, в данном эпизоде авторы жития выражают идею, встречающуюся также в проповедях самого Цезария, о том, что главная задача епископа следить за тем, чтоб паства вела достойную жизнь, тем самым обеспечить ей Спасение во время Страшного суда и подготовить к Царству Небесному. Цезарий выступает в тексте как проповедник, который посредством слова Божьего дает духовные наставления своей общине, благодаря чему преобразовывает ее в соответствии с христианскими идеалами.

Верным кажется также предположение Омельченко Д.М. о том, что подобное поведение епископа могло быть выражением монашеского представления о непререкаемой истинности слов наставника, исполнение которых было непременным условием Спасения<sup>390</sup>. Тем самым Цезарий не только стремился подготовить души своих слушателей к восприятию Божественной благодати или сосредоточить их внимание на своих словах, но и утвердить их мысль в Слове Божьем<sup>391</sup>.

Помимо прочего, с проникновением в духовенство римской элиты риторика становится одним из орудий разрешения конфликтов, в которые нередко оказывались втянуты святые – новые патроны позднеантичного общества. Традиция описания ораторских способностей святых как средства их взаимодействия со светской властью, заложенная в «Житии Амвросия» сохраняется, хотя и в более ограниченном виде, в «Житии св. Германа».

Однако окончательно в главный инструмент достижения цели и воздействия святого на власть красноречие превращается в житии Епифания, вместе с развитием образа святого-посла. Агиограф так описывает ораторское мастерство святого, высказывая свою мысль в тексте устами одного из просителей заступничества Епифания:

«Если же мы обратимся к его речи, то никогда фессалийский чародей не мог так заклинать аспидов своими манипуляциями и песнями, как тот [епископ] добивается результата даже у тех, кто собирался ответить отказом на его просьбы. Как только он начинает говорить,

<sup>390</sup>Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. С. 322.

<sup>391</sup>Leyser C. Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great. Oxford, 2000. P. 83.

решение слушателя оказывается в его власти. Тот, кто намеревается ответить отказом, теряет власть над собой, если тому [епископу] предоставляется возможность привести доводы» (*Vita Epirh.55*).

Такая сверхъестественная возможность влиять на собеседника и сравнение риторического мастерства с чародейством фессалийцев до некоторой степени приравнивает искусство речи Епифания к чудотворной силе. Может быть, такое яркое сравнение имеет целью приблизить в глазах читателя ораторское мастерство святого к Божьему дару, особенно учитывая тот факт, что в тексте практически нет рассказов о чудесах, традиционных для житийной литературы.

Обращает на себя внимание тот факт, что житие Епифания насыщено военной лексикой. Можно отметить определенное сближение в данном контексте образа Епифания Тицианского с образом Илария Арелатского, поскольку в произведении Эннодия язык войны используется в первую очередь для описания риторских способностей святого. Житие Епифания содержит ряд речей, которые агиограф приписывает либо самому святому, либо его собеседнику. Конечно, нужно признать, что диалоги, построенные по всем традициям риторики – результат работы Эннодия. Но это вовсе не уменьшает значение ораторского искусства для епископского служения в глазах агиографа. В то же время существует значительное отличие в использовании красноречия святого в текстах данных житий. Так, если ораторский талант Илария Арелатского в основном изображается в отношении его произведений и проповедей, то риторские способности епископа Тицина являются значимым элементом модели святого-патрона. Красноречие Епифания помогает ему сформировать образ посла в переговорах с государственной властью и патрона своей общины. Более того, для Эннодия по всей видимости умение владеть словом становится важнее владения оружием, которое признается за варварами. Отточенная речь оратора в противоположность варварскому военному служению оказывается признаком

*romanitas* (римскости)<sup>392</sup>. Наглядно демонстрирует эту идею речь Эвриха, короля вестготов, которую создает агиограф *Vita Eriphani*:

«Хотя едва ли когда я снимаю панцирь со своей груди, и хотя руку мою постоянно прикрывает окованный бронзой щит и на боку висит защищающий меня меч, однако я нашел человека, который смог меня, вооруженного, одолеть словом. Заблуждаются те, кто говорит, будто бы римляне не имеют щита или же дротиков на своих языках. Ибо знают они, как отразить те слова, которые мы мечем в них, и как выбрать пронзительные слова, чтобы разить нас в сердце» (*Vita Eriph.* 90).

Тем самым, слово отождествляется с оружием, причем владение им признается прерогативой римлян. В целом в приведенном отрывке военные навыки, которые к тому времени признавались преимущественно варварской чертой, явно приводятся в противовес риторическому искусству, сохраняющей за собой право быть частью римской культуры<sup>393</sup>.

Вопросы о соотношения интеллектуального языческого наследия и христианской религии, о месте риторического искусства в жизни Церкви пытались решить виднейшие христианский богословы со II в.<sup>394</sup> В конечном счете эта дискуссия привела к оформлению двух агиографических традиций. Первая создавала образ святого как «непросвященного простецца», чья «истинная божественная мудрость» противопоставлялась греховной языческой образованности<sup>395</sup>. Некоторые схожие идеи встречаются уже в *Vita Martini*: в предисловии к житию Сульпиций Север противопоставляет своей труд знаменитым языческим произведениям, которые, по его мнению, не дают ничего полезного потомкам (*Vita Mart.* I.1-4). Хотя сам Сульпиций Север, несомненно, был человеком просвещенным и в своих работах нередко подражал классическим античным произведениям<sup>396</sup>, он высказывает уверенность в том, что «царство Божие пребывает не в красноречии, но в вере» и «спасение миру будет не от

---

<sup>392</sup>Шкаренков П.П. «Vita Eriphani» Эннодия: риторический дискурс и формирование символического образа власти в остготской Италии. С. 89.

<sup>393</sup>Тюленев В. М. Слово против меча: новое содержание *romanitas* у Эннодия. С. 315

<sup>394</sup>Gigon O. Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh, 1969. S. 106-120; 4, S. 169-172.

<sup>395</sup>Шкаренков П.П. Roma aeterna: риторический образ «Римского мифа» на рубеже времен. С. 21.

<sup>396</sup>Донченко А.И. Указ.соч. С. 236-238.

ораторов» (*Vita Mart.* 3). Тем не менее в самом тексте Мартин великолепием своих речей скорее уравнивается с учеными людьми.

Вторая тенденция появляется в V в., когда Церковь, воспринимаемая как убежище для римской культуры, пополняется выходцами из аристократии. При этом, сохраняется понимание риторики как элемента не только римского образования, но и всего образа жизни<sup>397</sup>. Поэтому даже в монашеской келье аристократы сохраняли приверженность римской литературной традиции. Обители, подобные Леринскому монастырю, воспитывали не только талантливых епископов, но и видных писателей<sup>398</sup>. Отсюда появление топоса об образованности и риторском мастерстве святого, характерного для всей латинской агиографии V в. и отраженного в рассматриваемой модели святости.

Однако земные заботы VI века, связанные с завоеваниями, природными бедствиями и болезнями, остро поставили проблемы выживания населения и вытеснили вопрос сохранения культуры<sup>399</sup>. Мирское знание теряло ценность в глазах христиан, а настоящая христианская школа мыслилась теперь как школа служения Господу<sup>400</sup>. Постепенное падение ценности образования и интеллектуальных занятий привело к распространению образа «святой простоты»<sup>401</sup>. Именно эта идея будет закреплена в конце VI в. в образе св. Бенедикта Нурсийского в работах Григория Великого, который предложил западному христианскому миру уже иное представление о культуре и воспел «непросвещенную ученость» христианских проповедников<sup>402</sup>.

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что аскетический образ епископа и его пасторская деятельность формировала тот духовный идеал, на который ориентировали своих читателей галльские авторы. Аскетический образ святого, пришедший с Востока, получает свое развитие и распространение на латинском Западе, особенно в Южной Галлии. Идеи подвижничества теснейшим

<sup>397</sup> Уколова В. И. «Последний римлянин» Бозций. М., 1987. С. 19.

<sup>398</sup> Clébert J.-P. *Provence Antique. III Aux temps des premières chrétiens*. Paris, 1992. P. 181-182

<sup>399</sup> Уколова В. И. *Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – середина VII века)*. М.: Наука, 1989. С. 181 – 182.

<sup>400</sup> Там же. С. 170.

<sup>401</sup> Марей Е.С. Указ.соч. С.231.

<sup>402</sup> Тюленев В. М. *Риторическое знание в системе взглядов Эннодия*. С. 158.

образом переплетались с обязанностью святого заботиться о членах христианской общины. Постепенно благотворительная деятельность аскета как элемент его самоотречения во имя другого превращалась в функцию епископа помощи своей пастве. Четкую грань между двумя этими аспектами святости тяжело провести. По всей видимости, сами агиографы не отделяли одно от другого: святой, имея авторитет аскета и епископа, как добрый пастырь должен был оказывать помощь слабым и больным, уделять внимание их физическому состоянию и комфорту. С другой стороны, особые качества аскета позволяли святому демонстрировать необходимую для патронажа силу и нести бремя заступничества.

Анализ пасторской деятельности святого-епископа в житийной литературе Галлии IV-V веков приводит к мысли о том, что важнейшими составными компонентами модели святости эпохи поздней античности стали такие черты как социально-карикативная деятельность, борьба с язычеством и проповедь. Хотя эти аспекты епископского служения характерны для подавляющего большинства житийных произведений рассматриваемого периода, существовала специфика литературного образа епископа, которая напрямую зависела от региональных и социальных реалий, близких автору, а также от его мировоззрения. Так, в «Житии Мартина Турского», созданном в IV в. в Центральной Галлии, повествование строится вокруг выполнения таких пастырских обязанностей святого, как распространение и укрепление веры. По мере вытеснения язычества эта тема отходит на второй план, теперь епископы сталкиваются не с языческим сопротивлением, а с непониманием Слова Божьего своей обращенной паствой, и южногалльские жития V в. сосредотачиваются на проповеднической деятельности святых, подробно описывая их риторическое мастерство. Вместе с тем, в созданном в Лионе в V в., «Житии Германа Осерского» пастырская деятельность святого в целом имеет меньше значение по сравнению с его участием в политической жизни региона, в контексте которого раскрывается пасторское служение.

Пастырская деятельность епископа, как и социально-административная, в текстах житий используется для описания взаимоотношений святого-патрона и

прихожан. Образ святого аскета и объективного посредника между людьми, как благотворителя, защитника веры и проповедника помогает агиографу изобразить святого как патрона своей епархии. Авторитет святого, способного решать не только организационные вопросы, но и обращаться в веру или наставлять в вопросах религии и жизни, проистекал, таким образом, и из личной святости, и из выполнения им своих епископских обязанностей.

Вместе с тем главным элементом патронажа была сила, помогающая изменять ситуации, которые, казалось бы, невозможно преодолеть<sup>403</sup>. Для святого такой силой стала его способность к чудотворению<sup>404</sup>.

---

<sup>403</sup>Harmand L. Libanius, Discours sur les patronages: Textetraduit, annoté et commenté. Paris: Presses universitaires de France, 1955. P. 123

<sup>404</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 87

### ГЛАВА 3

## ЧУДОТВОРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТОГО В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ГАЛЛЬСКОЙ АГИОГРАФИИ

Чудо занимает особое место в мировоззрении средневекового человека: оно отражает одну из особенностей средневекового мышления – вера в то, что граница между мирами естественным и сверхъестественным тонка и оба этих мира находятся в постоянном контакте друг с другом. «Чудеса, которые совершил Господь наш Иисус Христос, хотя и являются деяниями Божественными, все же побуждают человеческий ум к постижению Бога», - писал Августин Блаженный (*Aug. In Ev. Ioann. XXIV.1*).

В средневековом сознании понятие «чудо» не было синонимично тому, что понимает под этим словом современный человек. Для того, чтобы разобраться в том, что же имелось в виду под этим словом в Средневековье, обратимся к этимологии. В Средние века существовало целое семантическое поле для обозначения чудесного. Так, под *miracula* подразумевались необычные события, в которых проявлялась власть Бога над природой, и его сила подчинить себе естественный ход вещей; под *mirabilia* – природные диковины, не понятные человеческому разуму<sup>405</sup>; а под *magicus* — пагубное дьявольское сверхъестественное<sup>406</sup>.

Таким образом, чудесное в Средние века стояло в одном ряду с чудотворным и магическим. Чудотворное остается за Богом и выражается в божественном деянии, бросающем вызов законам природы. Магическое, даже если оно выражено в форме белой магии, все равно почти всегда подлежит осуждению как вид колдовства, корень которого – связь либо с врагом человеческого рода, либо его пособниками, демонами и колдунами. А вот чудесное, удивительное и непонятное тем не менее не выходит за пределы природного мироустройства<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup>Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 152.

<sup>406</sup>Ле Гофф Ж. Чудесное на средневековом западе. С. 46.

<sup>407</sup>Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. С. 16.

В агиографических текстах Галлии IV-V вв. для обозначения чуда помимо привычной античности понятия *miraculum* (чудо) употребляются также *signum* (знак) и *virtus* (добродетель, достоинство, доблесть). Это также в некоторой степени отсылает нас к Священному Писанию, поскольку в его латинском переводе при помощи этих слов<sup>408</sup> акцент делается не на «необычности», «удивительности», а на их значимости в теологически-символическом аспекте в контексте повествования. Этот избранный ряд слов предотвращал смешение образа Христа с языческими чудотворцами и чудотворениями, «защищая» его в сердцах и умах уверовавших<sup>409</sup>.

В течение IV в. в латинской агиографической литературе понятие «святой» трансформируется, приобретая более строгий смысл. Если первоначально оно употреблялось в отношении деятелей церкви или людей, отмеченных подвигом благочестия и аскетизма, то теперь оно адресуется лицам, чьи личные религиозные качества и дар чудотворения были засвидетельствованы, формируя вокруг него репутацию избранности<sup>410</sup>. Поскольку святой начал рассматриваться как своеобразный посредник между земным и божественным мирами, то именно свидетельства о даре чудотворения стали одним из важных условий его канонизации<sup>411</sup>.

Рассказы о чудесах святого в агиографической литературе занимают ведущее место и нередко превосходят по объёму биографическую часть<sup>412</sup>. Богословы неоднократно обращали внимание на то, что чудо — не единственное доказательство святости святого и не главное его качество, но эта идея в Средние века не была популярна. Не творившего чудес святого чтили, но делать приношения его церкви или монастырю и поклоняться его мощам не имело особого смысла с точки зрения обычного человека, не посвященного в тонкости

<sup>408</sup>Garland R. Op.cit. P. 76.

<sup>409</sup>Джарман О. А. Указ. соч. С. 138, 162.

<sup>410</sup>Парамонова М.Ю. Святые // Словарь средневековой культуры. С. 468

<sup>411</sup>Луцицкая С. И., Арнаутова Ю. Е. Чудо // Словарь средневековой культуры. С. 575–576.

<sup>412</sup>Минеева С. В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции. С.

теологии и жаждавшего скорейшего вознаграждения за свои благочестивые поступки<sup>413</sup>.

Истории о чудесах напоминали населению, что христианские святые предлагают им другой путь решения их проблем, защиты и помощи, которую они привыкли ожидать от языческих культов. Неофиты, еще недавно бывшие язычниками, жаждали чудес, которые бы подтверждали силу новой веры<sup>414</sup>. Рассказы о чудесах способствовали распространению новой религии, наглядно демонстрируя, что христианство может отвечать религиозным потребностям, традициям и ожиданиям местной общины<sup>415</sup>.

Кроме того, истории о чудесах, в которых святой традиционно проявляет заботу о прихожанах, сближали его с массой верующих. Признавая особую связь святых с божественным, паства часто обращалась к ним за заступничеством перед Богом<sup>416</sup>. Как отмечает Д. М. Омельченко, модель святости в латинской агиографии поздней античности строилась таким образом, что от ведущего «апостольскую жизнь» пастыря ожидалось проявления дарованной Богом способности творить чудеса<sup>417</sup>. Так возникала своеобразная двусторонняя связь. С одной стороны, святой мог опираться на свой авторитет чудотворца, чтобы успешно исполнять роль духовного и светского лидера общины, с другой — выполнение им своих пастырских обязанностей зачастую предполагало наличие у него чудотворных сил, необходимых его пастве.

Основная масса чудес, встречающаяся в латинской агиографии, представляет собой чудеса, рассказы о которых находятся в рамках литературной традиции Священного Писания. Так как христианские святые рассматривались в качестве последователей Иисуса Христа и его учеников, то большинство их чудес описывались по аналогии с чудесами, совершенными Спасителем и апостолами. В Евангелиях Иисус предстает как чудотворец, в чьих деяниях проявляется

<sup>413</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 152.

<sup>414</sup> Ульяновский В.И. Символика святого «действия»: архангел Михаил и его чудо в Хонах в киевской древнерусской и барочной традиции // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. С. 91.

<sup>415</sup> Tezcan S. Op. cit. P. 16.

<sup>416</sup> Rapp Op. cit. P. 71.

<sup>417</sup> Омельченко Д.М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. С. 388.

помощь Бога людям, а апостолы в Деяниях апостолов – как ученики, распространяющие его веру и подтверждающие ее истинность чудесами. Со временем эта идея переходит и в житийную литературу, где уже святой посредством явленных чудес утверждает могущество Бога. Параллели и аллюзии на Евангелие и другие жития помогли агиографу поместить своего героя в давнюю традицию святости<sup>418</sup>.

### 3.1. Телесные чудеса

Среди наиболее распространенных чудес, встречающихся как в Новом Завете, так и в житиях святых, можно выделить: *чудо исцеления, изгнания демонов, воскрешения*. Этот комплекс чудес условно можно назвать «телесными» чудесами, поскольку все они направлены на оказание людям телесной помощи. Многие из этих тем нашли свое отражение в галльской агиографии.

Наиболее многочисленными как в житийной литературе, так и в Новом Завете, по нашим наблюдениям, являются *чудеса исцеления*. В своей диссертации И. В. Стародумов замечает: «Данные повествования разнообразны в композиционном отношении и отличаются <...> более разработанным сюжетом, отражающим различные комбинации простейших сюжетных мотивов в пределах одного рассказа»<sup>419</sup>. Описание чудесных исцелений занимает основное содержание также миракул – своеобразных реестров чудес, совершившихся у могилы святого. Исследователи считают, что необходимым условием святости были в первую очередь чудеса исцеления больных. О широте распространения данной практики пишет, к примеру, Пол Хайемс, говоря, что «чем необычнее чудо, тем больший вес оно имело в глазах людей. Обычных исцелений было по тринадцать на дюжину»<sup>420</sup>. По всей видимости, они не теряют со временем своей актуальности, а кроме того, наглядно показывают божественное всемогущество и милосердие.

<sup>418</sup>Birkett H. Constructing the Text: a Comparative Study of Two Saints' Lives Writtenc.1200. P.17.

<sup>419</sup>Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: автореф. дис... канд. филол. наук. Омск, 2009. С.12.

<sup>420</sup>Хайемс П. Странный случай с Томасом из Элдерсфилда // Одиссей. Человек в истории 1993: Образ «другого» в культуре. 1994. С. 161.

Исцеления были наиболее социально значимым чудом. Несмотря на проповедуемое церковью смирение и покорность божьей воле в обыденной жизни, отношение к болезни навряд ли оставалось безучастным. Хотя основными условиями исцеления церковь признавала покаяние и веру в божественную справедливость, заболевшие тем не менее стремились исцелиться любой ценой и любыми средствами, даже если Церковь считала их греховными. Поскольку в таких условиях простой запрет народной обрядовой практики оказался малоэффективным, Церковь старалась подменить языческие целительные обряды христианскими<sup>421</sup>. Наконец, чудеса становились определенной альтернативой медицине, к которой прибегали больные, если другие способы не помогали<sup>422</sup>. В этой ситуации чудотворцы привлекали толпы людей, жаждущих извлечь пользу из их божественной силы<sup>423</sup>. Следует также отметить, что во многих житиях среди исцеленных болезней преобладали хромота, слепота, глухота, проказа, лихорадка и паралич. С одной стороны, эти недуги считались как правило неизлечимыми и делали святых для больных людей последней надеждой<sup>424</sup>. С другой стороны, именно эти недуги, согласно Новому Завету, исцелял Иисус<sup>425</sup>.

Галльская агиография не является исключением. К примеру, Мартин Турский, как и Спаситель, исцеляет прокаженного, прикоснувшись к нему (*Vita Mart.* XVIII. 3). Святой также возвращает зрение мужу Паулину, прикоснувшись к его глазам губкой (*Vita Mart.* XIX.3). Иларий Арелатские исцеляет слепую женщину возложением рук (*Vita Hilar.* 16). В «Житии Германа Осерского» во время первой миссии в Британию, епископ Осера, вступил в диспут с пелагианами и подтвердил свою правоту чудесным исцелением слепой девочки:

«Тогда в центр неожиданно вышел вместе с супругой муж в звании трибуна, подведя к священникам свою десятилетнюю слепую дочь, чтобы те исцелили ее. Они же повелели показать ее своим оппонентам. Но те, испугавшись [и мучась] угрызениями совести,

<sup>421</sup> Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления об их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историков. С. 103.

<sup>422</sup> Ritchey S. Health, Healing, and Salvation: Hagiography as a Source for Medieval Healthcare. // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500.* / Ed. Samantha Kahn Herrick. Leiden: Brill, 2020. P. 421.

<sup>423</sup> Лучицкая С. И., Арнаутова Ю. Е. Чудо // *Словарь средневековой культуры.* С. 577.

<sup>424</sup> Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни. С. 113.

<sup>425</sup> Голикова С. В. Чудо исцеления в контексте культа святых (на примере Симеона Верхотурского) // Уральский исторический вестник, 2008. № 4. С.102.

присоединились к просьбам родителей и молили, чтобы малышку исцелили священники. Они, видя, что народ уповает [на их помощь], а противники смущены, быстро произносят молитву. Исполненный Святого Духа Герман призывает Троицу и, взяв в руки ковчежец с мощами, висящий у него на груди, сняв его с шеи, на глазах у всех прикладывает его к очам девочки, и, избавив их из тьмы, тотчас наполняет светом истины» (*Vita Germ.* 15).

Представляет особый интерес также эпизод исцеления дьякона Кирилла в тексте «Жития Илария». Как уже указывалось выше священнослужитель повредил ногу при строительстве церкви, и Иларий, согласился забрать его боль себе (*Vita Hilar.* 20). Используя в целом семантику чудес исцеления, агиограф добавляет идею о принятии боли святым за другого человека. По всей видимости, истоки данной фабулы можно отыскать в вере в то, что святой может нести на себя половину, а иногда и всю тяжесть чужого греха<sup>426</sup>.

Христианство рассматривает болезни с духовной точки зрения. В первые века существования христианства разрабатывается учение о болезни «с божьего попущения», тесно связанное с культом страдания. И грешникам, и праведникам таким образом напоминает о бренности земной жизни и необходимости заботиться лишь о спасении бессмертной души<sup>427</sup>. В этой связи болезни могут выступать в качестве наказания за грехи, вразумления или испытания терпения и веры и многого другого. Но все они имеют в своем основании грехи людей, начиная с первородного<sup>428</sup>. Болезнь мыслится как отрасль смерти, которая вошла в мир по дороге, проложенной грехом. Потому вполне естественно, что обе они и в дальнейшем приходили той же дорогой<sup>429</sup>. Доказательства этого мы находим в Евангелии, где среди прочих чудес повествуется об исцелении Иисусом Христом двух расслабленных. Исцеляя одного из них, Господь сказал: «вот ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин. 5:14), а другому при том же сказал: «прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9: 2).

<sup>426</sup>Rapp С. *Op.cit.* P. 81.

<sup>427</sup>Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни. С. 102

<sup>428</sup>Данилов А.А. Святой человек и практика исцелений в Восточном Средиземноморье в начале IV – середине V вв.//*Via in tempore. История. Политология.* Белгород, 2021. Том 48 (1). С. 30.

<sup>429</sup>Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. С. 472.

Исходя из этого, можно предположить, что, исцеляя других, Иисус освобождает их от грехов и предотвращает наказание, которое должны они понести за нарушение заповедей. Кроме того, в Евангелии чудеса исцеления помогают Спасителю привести человека к истинной вере. В этом случае исцеление мыслиться не только как телесное, но и как духовное выздоровление. Но на такое способен только Мессия. Несмотря на то, что святые выступали как ученики Иисуса и продолжатели его дела, они тем не менее не были равны ему. По сути они – лишь молитвенники, ходатаи перед Богом, в то время как Иисус сам является Богом. Возможно, именно поэтому ничего похожего на прощение грехов во время исцеления больных не находим у галльских авторов. Зачастую агиографы либо связывали появление болезни с действием демонических сил, либо не стремились объяснить ее причину читателю.

Первое, на наш взгляд, демонстрирует силу святого справиться с злыми духами, напоминая, что божественное могущество, дарованное свыше, всегда превосходит власть врага рода человеческого. Из проповедей и «покаянных книг» мы узнаем, что люди в обыденной жизни часто объясняли возникновение болезней действием колдовских сил. Ю.Е. Арнаутова указывает на тот факт, что в экстремальной ситуации люди чаще стремились объяснить болезнь так, как это было принято традиционно. В основе таких представлений лежали дохристианское, присущее всем архаичным культурам видение болезни как вмешательства чужеродной силы в естественное здоровое положение человека. Народная культура сохраняла целые фрагменты архаичной картины мира с присущим ему мифологическим типом мышления и соответствующим образом поведения<sup>430</sup>.

Второе, по-видимому, связано с тем, что больше причин болезней автора интересует то, какое воздействие исцеление производит на больного, его близких или сторонних наблюдателей. Например, исцеленный святым Мартином Паулин «всеми силами стремился следовать Христу, [будучи] почти единственным в те времена исполненным евангелического дара»; «богатый и имущий многое [из

---

<sup>430</sup>Арнаутова Ю.Е. Тревоги повседневной жизни. С. 104-105.

своего] продал и раздал бедным» (*Vita Mart.* XXV.4-5). Чудо излечения слепой девочки помогает Герману окончательно одержать верх над пелагианской ересью, распространившейся на Британском острове и укрепить в вере людей, введенных ею в заблуждение.

Необходимо отметить, что в житии св. Германа мы можем наблюдать некоторое противопоставление человеческой помощи и помощи божественной. Например, при эпидемии «человеческая забота не приносила никакой помощи...» (*Vita Germ.* 8). При этом чудесное исцеление Констанций иногда называет «небесным лекарством» (*Vita Germ.* 8, 24, 34), как бы сравнивая его с лекарством земным. По всей видимости, это, с одной стороны, могло указывать на сверхъестественный характер болезни и последующего за ней исцеления, а с другой, подчеркивать силу святого, лечившего с Божьей помощью болезни, перед которыми человеческая медицина была беспомощна.

Таким образом, чудо исцеления в житии исполняет сразу несколько функций. Как и в Новом Завете, оно демонстрирует всемогущество и сострадание Господа, могущество святого, как его проводника на земле, способного излечить то, что не под силу земным врачам, а также силу Бога обратить в бегство демонические силы. В то же время мы находим, что данный вид чудес способствует достижению и более прагматических целей. С одной стороны, оно понятно всем людям, которые вынуждены сталкиваться в своей жизни с болезнями. Любой человек способен оценить значение чуда исцеления, что без сомнения увеличивает авторитет святого в глазах читателя. С другой стороны, агиографы Галлии наглядно показывают, как божественная сила посредством чудес помогает святому справиться со своими задачами епископа и проповедника, заботиться о городе и пастве, укрепить веру в сердцах людей и обращать их ко Христу.

В комплексе «телесных» чудес выделяется проблема *исцеления одержимого*. Отметим, что в Новом Завете Иисус именно «исцеляет» (σώζω) бесноватых, а не просто изгоняет духов. По всей видимости, это делается для того, чтобы отделить

фигуру Христа в глазах античного человека от языческих экзорцистов<sup>431</sup>. Эта традиция закрепляется и в агиографических текстах.

Бесноватые в агиографической литературе пересекают путь святого как противники и, одновременно, объекты его сострадания и благочестия<sup>432</sup>. Питер Браун вообще считает, что чудо изгнания демонов могло быть главной, а порой и единственной демонстрацией божественного могущества для человека поздней Античности. Для людей, озабоченных собою и жизнью в своем небольшом обществе, экзорцизм был глубокой драмой утешения. В современных антропологических исследованиях подчеркивается связь между одержимым и общиной, представленной, в данном случае, экзорцистом<sup>433</sup>.

В рассматриваемых житиях тема исцеления одержимых широко распространена. Так, Мартин Турский наложением рук изгоняет демона из раба некоего Тетрадия, после чего тот обращается в христианство (*Vita Mart.*XVII.1-4). Такая простота в исцелении одержимого контекстуально сближает Мартина со Спасителем. В Евангелии Иисусу достаточно одного повеления, чтобы демоны тотчас покинули тела людей (Мк.1:21-28).

Со временем, по-видимому, западноевропейская агиографическая традиция добавила детали к описываемым событиям и оживила таким образом текст. В «Житии св. Германа Осерского» сцена изгнания демона изображена еще сложнее и ярче:

«Тогда священник, охваченный благочестивым негодованием, приказал, чтобы отпирающий был поставлен перед народом. Сразу после этого, выйдя, чтобы совершить мессу, и поклонившись народу, [епископ] в молитве стал на колени. И тотчас жалкий пленник и служитель врага, поднялся в воздух; церковь наполнилась его криком; народ весь пришел в волнение, а [одержимый], словно объятый пламенем, громким голосом выкрикнул имя священника и признался в преступлении, которое совершил <...> в ходе этого и совершивший оплошность вернул деньги, и одержимый вернул здоровье» (*Vita Germ7*).

Таким образом, святой возвращает в мир общины утраченный порядок, разрешая спор между соседями. Интересна такая деталь, как поднятие

<sup>431</sup>Twelftree G.H. *Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. IVP Academic, 1999. P. 50, 98.

<sup>432</sup>Grey C. *Op.cit.* P.42-43.

<sup>433</sup>Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. P. 87-88.

одержимого в воздухе. Питер Браун связывает такой топос с тем, что одержимого часто рассматривали как раздвоенную личность, ведь поступки совершал не сам человек, а захвативший его тело демон. Поэтому одержимый во время производимого святым допроса мог выть как животное или повиснуть в воздухе, который считался нечеловеческой, отведенной демонам областью. Вступая в борьбу с демоном и одерживая верх над ним с помощью божественной воли, святой возвращает человека в общину<sup>434</sup>.

Бросается в глаза и некоторая патетичность и театральность происходящей в отрывке драмы. Весь процесс изгнания совершен прилюдно и включен в мессу, напоминая представление. Такое описание изгнания дьявола связано, по всей видимости, с традицией зрелищной культуры у римлян. В Римской империи казнь преступника и суд над ним нередко принимали вид театрализованного представления, так что иногда из-за обилия зрителей суд переносился в театр (*Apul. Met.* III. 2) или стадион (*Mart. Pol.* 8-9)<sup>435</sup>.

В современной историографии общепризнанной является идея рассмотрения римской арены в качестве публичного пространства, в котором происходит конституирование и проявление религиозных и политических представлений социума. При этом человек на арене находился словно бы вне рамок общества<sup>436</sup>, что напоминает положение одержимого, отделенного от тела общины.

Хотя церковные писатели осуждали все античные зрелища, по всей видимости, они сохраняют свое общественное значение и после распространения христианства. Отдельные «умеренные» христианские авторы даже оправдывают зрелища, которые к тому же постепенно адаптируются к новым христианским реалиям<sup>437</sup>. Как показывают в своих работах Р. Жирар и П. Плассарена жертва выступала институтом объединения общества и позволяла сохранять порядок в

<sup>434</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 126-127.

<sup>435</sup>Пантелеев А.Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова. 2014. №2 (44). С. 79-80.

<sup>436</sup>Там же С. 76.

<sup>437</sup>Кулишова О. В., Пантелеев А. Д. Полемика о зрелищах в поздней Римской империи (по данным литературной и агиографической традиции) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Институт лингвистических исследований РАН. 2020. №24-1. С. 715-718.

нем<sup>438</sup>. По всей видимости, подобным образом театральный аспект исцеления одержимого играл важную роль для общины. С помощью такого акта одержимости и ее проработки, как полагает П. Браун, община пыталась контролировать разрушительные переживания, разыгрывая их<sup>439</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что ряд описаний чудес исцеления одержимого в галльской агиографии IV-V вв. повторяется. Один из таких аналогов связан с тем, каким образом демон покидает тело одержимого:

«Тогда Мартин повелел злему духу удалиться, но тот, схватив замешкавшегося хозяина дома, стал терзать его и всех окружающих самым нещадным образом. <...> И когда тот стал страшно скрежетать зубами и широко раскрывать рот, Мартин вложил ему туда пальцы и сказал: «Если ты имеешь хоть какую-то власть, откуси их». И даже если бы в это время тому воткнули в глотку раскаленное железо, то все равно сколь угодно долго и безо всяких последствий пальцы блаженного мужа могли бы касаться его зубов. Тогда злой дух был вынужден бежать из охваченного болью и муками тела. Однако не позволено было ему удалиться через рот, потому, оставив после себя мерзкий след, извергся он вместе с испражнениями утробы» (*Vita Mart.* XVII: 5-7).

Сюжет данного фрагмента во многом повторяется в сюжете из «Жития Германа Осерского»:

«Связанный невидимыми путами, повис в воздушном пространстве, и это продолжалось весьма долго: вследствие молитвы он парил [в воздухе] и не просил ничего кроме как выйти из плоти через послабление тела. Когда же прозвучало повеление к этому, он, оставляя безобразные следы, покинул [тело], испуская при этом зловоние» (*Vita Germ.* 9).

Очевидно, что демоны покидают тело только тем способом, который ему предоставил святой и только после того, как ему это позволено. Власть святого над демоном проявляется с наибольшей силой.

Другое такое выражение божественного всемогущества обнаруживается в «Жития Илария Арелатского». После того как Иларий велит демону выйти из одержимого, злой дух спрашивает святого, куда ему идти. «Величайший признак

---

<sup>438</sup>Girard R. La violence et le sacré. Paris, 1972; Plass P. The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide. Madison, 1995.

<sup>439</sup>Brown P. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 88.

очищения, что ты не знаешь, куда вернуться!» — отвечает епископ Арелатский (*Vita Hilar.* 17). Определенное сходство находим в *Vita Germani*:

«...и вдруг один человек из народа, плененный врагом, громко кричит: “Почему ты, Герман, преследуешь нас в Италии? Достаточно того, что ты нас из Галлии выгнал, достаточно того, что ты одолел нас молитвой в море-океане. Зачем всю [землю] очищаешь? Прекрати, оставь нас в покое!”» (*Vita Germ.* 32).

По всей видимости, таким образом показывается одновременно и бессилие демонов перед божественной добродетелью святого и особо подчеркивается, что очищение человека от скверны злого духа завершилось. Теперь, после изгнания, демон не способен вновь занять тело исцеленного.

Мотив обнаружения святости героя также находит аналогию с *Vita Hilarii*. В одном из эпизодов Иларий Арелатский молитвой исцеляет одержимого, который во время чтения возопил: «Святой Иларий, зачем меня мучаешь?». Епископ Арелата повелевает ему: «Приказывает тебе Иисус, чтобы ты об этом имени не делал никакого упоминания». После того как демон связан молчанием и изгнан, Иларий больше радуется, сокрытию своих добродетелей, чем исцелению одержимого (*Vita Hilar.* 16).

Сюжет, когда одержимый невольно выдает святость героя, почерпнут очевидно также из Евангелия (Мф. 8:28-32). Этот мотив соседствует в галльской житийной литературе IV-V вв. с темой распространения злыми духами правдивых или ложных пророчеств. Так, в *Vita Martini* демоны распустили слухи о вторжении варваров, чтобы испугать святого Мартина, а в *Vita Hilarii* дух через одержимую женщину распространяет некий соблазн (*sacrilegium* – букв. «святотатство, кощунство»), о содержании которого агиограф ничего не сообщает. При этом демон назван «*spiritus pythonis*» (пифийский дух) – термином, первоначально используемым для обозначения дельфийского оракула Аполлона, но в христианской литературе, начиная с Деяний апостолов, означающем нечистый прорицающий дух (Деян 16:16-2).

Такие пророчества обнаруживаем в «Житии Германа Осерского». В одном из эпизодов одержимый бесом сообщает настоятелю монастыря о том, что Герман

стоит у реки, но не может переправиться без лодки. Прибыв, наконец, в монастырь, Герман освобождает терзаемого от власти демона (*Vita Germ.* 9). В другом отрывке злые духи предрекают прибытие Германа и Лупа в Британию, поскольку не смогли умолчать насколько они испуганы. Будучи изгнаны епископами из захваченных тел, они не отрицают, что подняли бурю с целью помешать святителям попасть на остров и признают себя побежденными их властью (*Vita Germ.* 13).

Вероятно, в этом сюжете нашла отражение вера человека поздней античности в способность демонических сил к ворожбе, гаданию и прорицанию. В то же время читателю должна быть очевидна иллюзорность могущества такого злого колдовства, которое всегда оказывается побеждено с помощью силы Божьей.

Кроме уже рассмотренных функций свидетельства о наличии божественной силы у святого и победы Господа над демонами в комплексе чудес исцеления одержимого, как было показано выше, можно выделить задачу восстановления установленного Богом порядка. В восприятии средневекового общества все вещи и живые существа должны занимать свое место, находиться в своем привычном или естественном состоянии, тем самым поддерживая установленный Создателем порядок<sup>440</sup>. Согласно христианскому мировоззрению, Господь сотворил прекрасный мир. Человек был поставлен над всем миром, но он ушел от Бога, соблазненный дьяволом. Этот отход от Бога Церковь называет грехопадением. Когда человек согрешил, творение покорилося суете (Рим. 8: 20), то есть распаду и гибели. Человек и сам вошел в тесное общение с демоническими силами. Подчинение разума и тела человека злым духам, по-видимому, должно было рассматриваться как нарушение определенного порядка<sup>441</sup>. Возможно, чудо исцеления одержимых есть не что иное, как возвращение человека к послушанию Богу.

<sup>440</sup>Пастуро М. Символическая история европейского средневековья. СПб: Александрия, 2012. С. 17.

<sup>441</sup>Пархоменко К. Чудеса в Библии / Азбука веры. [Электронный ресурс] – URL: <http://azbyka.ru/parkhomenko/chudesa-v-biblii.html> (дата обращения 29.03.22).

Одной из разновидностей чудес исцелений и исцелений одержимых является чудо, когда сам святой отсутствует, а чудо совершается через предметы, связанные с ним. Мы бы назвали эту категорию чудес *чудесами отсутствия*. Вероятно, это объяснялось тем, что на такие вещи, подобно телу святого, распространяется *gratia Dei* – божественная благодать, и, в частности, *gratia medicinalis* – благодать целительная<sup>442</sup>.

В Евангелии подобное чудо совершает одежда Иисуса Христа. Женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, и верившая, что ей достаточно коснуться одежд Христа, чтобы выздороветь, дотронулась до края его одежды. «И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни» (Мк. 5: 29). В Деяниях апостолов описывается Бог творил чудеса через одежду апостола Павла: «так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19:11-12).

Чудо отсутствия единожды встречается в «Житии Мартина Турского». Больную лихорадкой девушку лечит письмо с просьбой об исцелении, адресованное Мартину (*Vita Mart.* 19, 1-2). Чудо отсутствия в труде Констанция Лионского также встречается лишь один раз. Посетив своего друга, пресвитера по имени Сенатор, Герман остановился у него на ночлег. Жена пресвитера тайком положила на постель святого подстилку, которую тот не заметил. Спустя несколько дней случилось так, что некий муж Агресций оказался во власти демонов, тогда матрона достала спрятанную подстилку и укрыла ей одержимого. На протяжении ночи он постоянно выкрикивал имя священника. Тем самым Агресций был очищен святым, который «хотя отсутствовал там, присутствовал через добродетель» (*Vita Germ.*22).

Чудеса отсутствия продолжают использоваться агиографами и в VI в. Например, в *Vita Caesari* жители повесили забытый святым посох в том месте, где совершались нападения демонов, «и тотчас же козни дьявола были рассеяны, и

---

<sup>442</sup>Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и народная «религиозность» в средние века. С. 162.

вплоть до сегодняшнего дня никому из тех мест противник [дьявол] не велел делать ничего плохого» (*Vita Caes.* II.22).

Среди чудес исцеления немного обособленно стоит *посмертное чудо исцеления*, когда выздоровление больного происходит у тела усопшего святого или у его могилы. Такие рассказы о чудесах препятствуют забвению героя<sup>443</sup>. Чудеса, демонстрирующие исключительность святого, не только сопровождают его жизнь, но также продолжают после его смерти, подтверждая право человека Божьего на апофеоз<sup>444</sup>. Идея о «присутствии» святого в его телесных останках или в предметах, принадлежащих ему при жизни, формируется уже в эпоху поздней античности. Тело святого воспринималось как исполненное жизни даже после его смерти. То есть и сила Божья, носителем которой являлся тот или иной Божий угодник, сохранялась в святом после его кончины, потому мощи его по-прежнему сохраняли чудотворную способность<sup>445</sup>. Об этом, в частности, свидетельствует эпитафия на гробнице Мартина Турского:

«Здесь покоится святой памяти епископ Мартин,  
чья душа в руке Божией, но сам он целиком здесь  
присутствует явленный во всяческих чудесах»<sup>446</sup>.

Посмертное чудо встречается только в одном из агиографических текстов Галлии IV-Vвв. – в *Vita Germani*. В житии описано всего одно посмертное чудо исцеления расслабленной женщины, которая провела ночь рядом с телом св. Германа (*Vita Germ.* 45).

По всей видимости, чудеса этого вида помимо отмеченных нами функций чудес-исцеления были главным аргументом в пользу формирования массового почитания<sup>447</sup>. Средневековый человек считает святого прежде всего «исключительным покойником», чей культ складывается вокруг его тела и реликвий. Посмертное чудо мыслилось как естественное продолжение его

<sup>443</sup> Бикеева Н.Ю. Формирование и развитие культа св. Радегунды // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века. С. 161.

<sup>444</sup> Полякова С. В. Византийские легенды как литературное явление. // Византийские легенды. М.: Ладомир, 1994. С. 258.

<sup>445</sup> Парамонова М. Ю. Реликвии // Словарь средневековой культуры. С. 405.

<sup>446</sup> Цит. по: Браун П. Указ. соч. С. 14

<sup>447</sup> Парамонова М. Ю. Реликвии // Словарь средневековой культуры. С. 406.

праведной жизни<sup>448</sup>. Такие чудеса, творимые на могиле святого или с помощью его реликвий, также могли служить для укрепления веры в грядущее Спасение и победу над физической смертью.

Трудно определенно сказать, почему этот вид чудес представлен в галльской агиографии так скудно, однако уже в житийной литературе VI в. этот жанр получает распространение. В «Житии Цезария Арелатского» агиографы сообщают о трех таких чудесах: три человека были излечены от лихорадки с помощью воды, которой было омыто тело святого, льняной ткани, которой оно было вытерто и одежд епископа (*Vita Caes.* II. 40-42). В «Житии отцов» Григория Турского чудеса подобного рода встречаются чаще. Прикасалась к телу святого после смерти, некоторые предметы получали божественную благодать и чудотворную силу. Среди них, например, дерн, которым обкладывали тело усопшего святого, травы и веточки растений, которыми осыпали могилу (*Vita Patr.* 6.7; 8.6). Как видно из этих примеров, в агиографии VI в. сохраняется идея того, что тело святого обладает *gratia medicinalis* даже после смерти и, по всей видимости, как и при жизни сообщает эту благодать предметам, к которым прикасается.

Исходя из сходства чуда отсутствия и посмертного чуда можно предположить, что они обладают похожими функциями. Сила Божья, явленная через святого, сохраняется даже в тех вещах, с которыми он соприкасается недолго, что выступает подтверждением его набожности и святости. Кроме того, вновь легко обнаруживается параллель с чудесами Спасителя и апостолов. Наконец, рассказы о посмертных чудесах были также признаками грядущего Воскрешения и подтверждали обретение вечной жизни<sup>449</sup>.

К чудесам исцеления и исцеления одержимых тесно примыкает такая категория чудес, как *чудеса воскрешения*. Чудо такого рода также перекликается с рассказами, представленными в Новом Завете. Наибольшее число рассказов о чудесах воскрешения встречаем в «Житии Мартина Турского», также чудо такого

<sup>448</sup> Голикова С. В. Указ. соч.. С. 100.

<sup>449</sup> Kitchen J.K. *The Beautiful Dead: Materiality, Resurrection and the Aesthetics of Holy Corpses.* // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500.* / Ed. Samantha Kahn Herrick. Leiden: Brill, 2020. P. 438.

рода один раз находим в «Житии св. Германа Оскрского». Если чудеса исцеления всегда актуальны и представляют самую многочисленную группу рассказов во всех рассматриваемых нами источниках, то чудеса воскрешения, оказывающие потрясающее воздействие на очевидцев, исключительны даже для Иисуса.

В христианстве поздней античности сохраняется двойное отношение к смерти, которое обусловлено сохранением унаследованных библейских представлений о смерти, с одной стороны, и привнесением нового в понимание этого явления – с другой. Полезно будет рассмотреть оба этих аспекта.

Ветхозаветные взгляды на смерть тесно связаны с представлениями древних иудеев о природе человека как существа, сотворенного в единстве духа и плоти. Соответственно, смерть мыслилась как нарушение целостности человека. Согласно Ветхому Завету, причина появления смерти — грех человека, через который она вошла и царствует в мире со времен грехопадения Адама (Быт 2:17). Совершая грех, человек разрывает связь с Богом, выступающим в роли источника жизни, и привлекает к себе смерть, в то время как Закон призван охранять жизнь от смерти и ограничить грех. Таким образом, для Ветхого Завета характерно отношение к смерти как к врагу<sup>450</sup>.

Такое понимание смерти сохраняется и в раннем христианстве, но в новой религии враг уже побежден Иисусом Христом, принявшим смерть для спасения людей от греха. Характерной особенностью христианского отношения к смерти является различие духовной и физической смерти<sup>451</sup>. Смерть физическая видится как освобождение души человека от оков тела. Путь к бессмертию открывает искупительная жертва Христа.

Прообразом описания чудес воскрешения в агиографии вновь выступают рассказы о воскрешении умерших в Евангелии. Всего сообщается о трех таких случаях: это воскрешение дочери начальника синагоги Иаира, воскрешение сына вдовы Наинской и воскрешение друга Иисуса – Лазаря. Рассмотрим одно из них:

---

<sup>450</sup>Адаменко Н.А. Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности. /Богослов.ru. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/782964.html> (дата обращения 03.04.22).

<sup>451</sup>Там же.

«В то время Иисус пошел в город, называемый Наин; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа. Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: «Не плачь». И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: «Юноша! Тебе говорю, встань!» Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его. И всех объял страх, и славили Бога, говоря: «Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой»(Лк. 7:1-16).

Нельзя не заметить, как легко Иисус совершает чудо. Ему достаточно для этого несколько властных слов. Так же происходят чудеса воскрешения дочери Иаира и Лазаря.

Совершенно иначе описывается чудо воскрешения в *Vita Martini*. При воскрешении оглашенного, который не успел принять крещение перед смертью, Мартин долго молится и, только почувствовав, что через Дух Господень он исполнился силы, святой приникает устами к мертвецу. При этом Сульпиций Север замечает, что чудо происходит медленно: «И вот, когда минуло почти два часа, то показалось, что мертвец вдруг пошевелил всеми своими членами и замер, явно подавая признаки жизни» (*Vita Mart.VII.3*). По всей видимости, такое исключительное чудо не могло произойти быстро. Воскресший сообщает, что, не успев принять крещение, он «был приведен на суд и услышал печальный приговор, предназначенный черни и простолюдинам. Тогда два ангела сказали судьям, что перед ними тот, за кого молится Мартин. И тогда через все тех же ангелов было велено воскресить мертвого, восстановить прежнюю жизнь и вернуть его Мартину» (*Vita Mart.VII.6*)

Простершись над умершим, Мартин Турский возвращает к жизни посредством молитвы некоего юного раба: «Вскоре черты лица покойного ожили и в присутствии Мартина он стал с закрытыми глазами подниматься: медленно, с большим трудом вставал пробуждающийся, повинувшись деснице блаженного мужа, пока окончательно не утвердился на своих ногах» (*Vita Mart.VIII.3*).

Герман Осерский также воскрешает через молитву:

«Сын некоего Волузиана, который возглавлял тогда канцелярию патриция Сегисвульта, мучил жар лихорадки; во время приступа внутренний огонь лихорадки настолько пожирал

чрево и все тело молодого человека, что все пребывали в полном отчаянье. Лекари уже опускают руки, уже ничего не обещают, и родителям остается только скорбеть. Последние надежды обращают к блаженному мужу, родители со всеми друзьями и родственниками припадают к коленям святого, к ним присоединяются священники. Вместе с ними [Герман] спешно устремляется к хворающему, но встречены по дороге [гонец] сообщил, что молодой человек уже мертв и нет больше повода беспокоить достопочтенного мужа. Но священники проявляют настойчивость, толпа умоляет, чтобы [Герман] закончил начатое дело милосердия. Они находят тело бездыханным, уже объатым холодом смерти, после того как из него ушло жизненное тепло; закончив молитву за упокой души, все возвращаются назад. И тут вдруг поднимается скорбный вопль множества людей, священники льнут к рукам своего старца, прося, чтобы тот молил Господа по поводу утраты родителями [ребенка] и о воскресении мертвеца. [Герман] долго сопротивлялся, смущенный из-за великой скромности, но, наконец, уступил, следуя милосердию и любви. Вооружившись верою, от растолкал столпившихся, прижался к умершему, распластавшись в молитве. Поливает слезами землю, возносит в небо громкие стоны, плачем зовет Христа. И вдруг, бездыханный начинает двигаться, и постепенно телу умершего возвращаются жизненные свойства. Глаза ищут свет, шевелятся пальцы, язык уже произносит[слова]; оба встают: один – от молитвы, другой – от смерти. Герман рукой поддерживает спящего, тот переводит дыхание, ободряется, озирается, и постепенно, по возвращению жизненных сил, вновь обретает цветущее здоровье» (*Vita Germ.38*).

Как и в описанных выше группах чудес, подобных евангелистическим, святые выступают здесь как чудотворцы, молящие Бога о чуде, в отличии от Иисуса, который сам является воплощенным Богом. Однако, есть несколько схожих мест в композиции этих чудес.

Так, Иисус кладет руку на погребальные носилки, коснуться которых значило оскверниться. В Ветхом Завете различаются несколько категорий источников ритуальной нечистоты: «...если человек умрет в шатре, то всякий, кто войдет в шатер, и все, что в шатре, нечистым будет семь дней. И всякий открытый сосуд [находящийся в шатре], который не закрыт плотно крышкой, нечист. И всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к мертвецу, или к кости человеческой, или к могиле, нечист будет семь дней...» (Чис. 19:14-16). Однако в Устном Законе источником нечистоты считается все, что связано с мертвецом.

Любой человек, прикоснувшийся к мертвому телу или соприкоснувшийся с ним предмет, принимает от него нечистоту<sup>452</sup>.

Тем не менее, Спаситель не боится оскверниться. Подобно ему Мартин и Герман прикасаются к умершим. Можно предположить, что в Новом Завете таким образом показывается божественная сущность Иисуса, который не только не перенимает нечистоту через прикосновение к погребальному одру, но и очищает от скверны смерти умершего. Возможно, агиограф строят схему чуда по образцу Нового Завета.

Стоит отметить также, что и в большинстве случаев, описанных и в Евангелии, и в житийной литературе Галлии к жизни возвращаются молодые люди. На наш взгляд, это связано с тем, что таким образом установленный Богом уклад жизни возвращается в естественное состояние.

Интересно и то, что как в житии Германа Осерского воскресший назван спящим (*dormiens*), так и в Новом Завете Иисус называет мертвых уснувшими: «И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит» (Мк. 5:39: ср. Вульгата: *puella non est mortua, sed dormit*); «Лазарь, друг наш, уснул» (Ин. 11: 11 ср. Вульгата: *Lazarus amicus noster dormit*). По всей видимости, в сознании людей после пришествия Спасителя смерть стала сном, от которого всем суждено очнуться в день Страшного суда.

Таким образом, чудеса воскрешения, с одной стороны, являются образом будущего воскрешения мертвых во время Страшного суда. С другой стороны, они, как и все прочие чудеса, призваны продемонстрировать силу Божью, подчиняющую себе законы природы.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод о том, что наиболее многочисленными, а потому, очевидно, наиболее социально значимыми чудесами как в Святом Писании, так и в галльской агиографии являются «телесные чудеса». В этот комплекс входят: чудеса исцеления и чудеса изгнание демонов, включая посмертные чудеса исцеления и чудеса отсутствия, а также чудеса воскрешения.

---

<sup>452</sup> Чистота и нечистота ритуальные / Электронная еврейская энциклопедия. – URL: <http://www.eleven.co.il/article/14689.html> (дата обращения 18.03.22).

Последние, хотя и менее многочисленны, должны были оказывать на читателей сильное воздействие. Главными функциями «телесных чудес» следует считать: демонстрацию божественного могущества и силы святого, который выступает в роли проводника его воли на земле; укрепления веры в спасение и победу над смертью; восстановление утвержденного свыше порядка.

Структурная схема данных чудес в Евангелии и житии отличается, формируя разные образы чудотворцев. Спаситель совершает чудеса одним своим повелением в отличие от святых, которым для этого требуется ходатайство перед Господом. Такие контекстуальные синонимы слову чуду в галльских житиях как «божественная добродетель» (*Vita Germ.11*), «чудесное знаменье, которое Христос явил через Своего слугу в Италии» (*Vita Germ32*), «посредством него Господь явил знак такой власти» (*Vita Martin. XVI. 5*), подчеркивают, что автором чудес выступает Бог, действующий на земле через посредничество святого. Стоит полагать, таким образом подчеркивалось, что святые, которые мыслились как ученики Иисуса, тем не менее не равны ему. Как и другие люди, они не безгрешны и не могут находиться в абсолютном единстве с Богом. Именно поэтому утверждение о том, что последователи Иисуса имеют аналогичные ему чудотворные силы, не является вызовом его уникальности или его божественности<sup>453</sup>.

Обращает на себя внимание и тот факт, что «телесные» чудеса зачастую совершаются с помощью телесного контакта со святым, его мощами или реликвиями. В официальной теологии все это представлялись сосудом божественной благодати и, следовательно, имело в глазах средневекового человека чудотворную силу. Однако, Арнаутова Ю. Е. связывает это обстоятельство с тем, что за верой в божественную благодать скрываются «магические законы подобия и контакта, на которых в принципе основывается вся народная магия»<sup>454</sup>.

---

<sup>453</sup>William Y. Miracles in Church History [Электронный ресурс] – URL: [https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/102-02\\_102.pdf](https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/102-02_102.pdf) (дата обращения 10.04.22).

<sup>454</sup>Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и народная «религиозность» в средние века. С. 162.

### 3.2. Чудеса подчинения природы

Среди евангелистических чудес выделяется сюжет об усмирении стихии, который часто повторяется в галльской агиографии IV-V вв. Природа в средневековом понимании несамостоятельна, а сотворена Богом, а потому подчиняется ему и прославляет его<sup>455</sup>.

Как уже отмечалось выше, Сульпиций Север использует чудеса подчинения природы святым для того, чтобы сформировать образ святого-миссионера. Например, в житии появляется сюжет борьбы с неким почитаемым язычниками огнем, охватившем деревню:

«... когда пришел он (Мартин) в одну деревню, где находился очень древний храм и весьма почитаемый огонь, случилось так, что порывом ветра пламя перебросилось на расположенный рядом дом. Увидев это, Мартин быстро взобрался на крышу и устремился к разгоравшемуся огню. И вот чудесным образом пламя повернуло против ветра, словно вспыхнула некая борьба меж двух стихий. Так [необыкновенной] силой Мартина огонь был удержан там, где ему повелел блаженный муж» (*Vita Martin. XIV: 1-2*).

Очевидно, агиограф добавляет к оппозиции святости против природы противопоставление христианства и язычества. Важно было показать, что стихия огня, если не лишена сакрального характера, тем не менее подвластна святому<sup>456</sup>. Возможно, также автор строит аллюзию на губительность языческого заблуждения. Сила, которой поклонялись язычники, едва не уничтожила их, но была остановлена Божьим могуществом, явленным через Мартина. Тот факт, что епископ Тура словно бы повелевает ветром отсылает нас к идее подчинения природы Божьей силе. Наконец, любая угроза обществу подразумевала демоническое вмешательство<sup>457</sup>. Вполне вероятно также, что пожар рассматривался как демоническое присутствие, от которого епископ спасает паству.

Одновременно появляется идея о том, что пламя не способно навредить святому, которая выступает также в качестве знака, отмечающего его как

<sup>455</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 58.

<sup>456</sup> Омельченко Д.М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. С. 397.

<sup>457</sup> Van Dam R. Op.cit. P. 61.

избранника небес. Данный сюжет защиты святого божественными силами нередко встречается в житийной литературе<sup>458</sup>. Так, Сульпиций Север рассказывает в письмах об эпизоде, в котором Мартин оказался в пылающей келье, но силой молитвы не был обожжен, а «почувствовал себя [как бы] увлажненным, а жар – менее сильным» и был спасен монахами, которые выломали дверь (*Sulp. Sever. Ep. I. 15*)

Схожим образом огонь не может причинить вред святому Герману и жилищу, в котором он находится:

«И пока он в некоем месте был в течение некоторого времени скован болезнью, неподалеку оттуда начался вдруг пожар. Уничтожая дома, кровли которых были покрыты болотным камышом, пламя, раздуваемое порывами ветра, приблизилось к тому жилищу, где он лежал. Все устремились на помощь епископу, чтобы, взяв его на руки, вынести и спасти от угрожавшей ему опасности. Он же, несмотря на общее стремление, не разрешил себя унести, уповая на веру. Тогда все в отчаянье бросились навстречу пламени. Но, чтобы сила Божья проявилась более явно, всё, что бы ни хотела сберечь толпа, уничтожалось огнем, а то, что защищал неподвижный и больной [Герман], оставалось невредимым. Ужасающий огонь обошел пристанище святого мужа, бушуя за пределами его убежища, и среди языков неистовствовавшего пламени возвышалось невредимое жилище, которое оберегал заключенный в нем жилец. Народ радуется чуду и ликует, восхищенный божественной милостью» (*Vita Germ. 16*).

Именно мотив демонстрации святости епископа здесь выходит на первый план. Герман не спасает жизни или имущество других. Напротив, как видно из отрывка, автор уверен, что все, что хотят спасти люди, уничтожается огнем именно с целью демонстрации божественного могущества через своего святого. Герман предстает в тексте как мужественный герой, чья вера явлена наглядным образом.

Повторяется мотив укрощения огня также в житиях VI в. Так, Цезария Арелатский останавливает пожар молитвой:

«Но чтобы стала известна милость Господа к нему, случилось так, что как-то ночью город занялся страшным пожаром и люди, прибежав к Божьему человеку, кричали: «Святой Цезарий, погаси своими молитвами бушующий огонь!» Когда он услышал это, взволнованный

<sup>458</sup>Delehaye H. Les legendes agiographiques. P. 208.

состраданием и скорбью, простерся навстречу приближающемуся огню в молитве и тотчас оттолкнул и остановил сплошную стену огня. И когда это увидели, хвала божественной силе, исходящей от него, была разнесена всеми присутствовавшими» (*Vita Caes.I.22*).

Вновь перед нами повторение идеи публичного проявления святости, которая вплетена в историю чудесного спасения от пожара. В данном случае чудо способствует также укреплению авторитета святого: «После этого чуда все стали относиться к нему с таким уважением, что в городе его принимали не только как священнослужителя, но и как апостола» (*Vita Caes.I.22*). Учитывая, что святой в это время находился в ссылке в Бурдигале, и жители обращаются к нему, а не к местному епископу, можно предположить, что агиографам было важно показать, с одной стороны, что святой уже сыскал некоторое уважение горожан, с другой – несправедливость обвинений против Цезария, отмеченного святостью.

В «Житии отцов» св. Галл, епископ Клермона, также остановил пламя пожара, подняв перед огнем раскрытое Евангелие, тем самым защитив свой город от разрушения (*Vita Patr. 6.6*).

Однако умиряются в галльских житиях и другие стихии. В *Vita Germani* находим эпизод, в котором епископ прекратил поднятую демонами бурю, запретив бушевать волнам:

«И вот был достигнут море-океан (*oceanum mare*) под руководством и вдохновением Христа, Который защитил своих служителей и прославил среди опасностей. Судно их, подгоняемое легким ветром, вышло из галльской гавани в открытое море и достигло середины морской глади, где, если бросить взгляд вдаль, ничего другого, кроме неба и моря, нельзя было увидеть. И вскоре в море явила себя враждебная религии сила демонов; по злобной зависти они не хотели, чтобы столь великие и столь славные мужи продолжали путь для возвращения людей ко спасению. Они строят козни [на их пути], вызывают сильные бури, небо и свет дневной закрывают тьмою туч, волнением моря и ветра удваивают спустившуюся мглу. Паруса не выдерживают ветров, и хрупкая кимба едва-едва сносит мощь океана. Матросы выбивались из сил, и судно направлялось уже молитвой, а не силой [человеческих рук]. И внезапно сам кормчий (*dux*), то есть епископ, ослабевший из-за усталости телом, лишился сознания. И тут же, словно бы лишившись препятствий, разразилась совершенно неистовая гроза, и судно уже стало тонуть под валом волн. Тогда блаженный Луп и все [бывшие на корабле], объятые волнением, принялись будить господина, чтобы тот выступил против неистовой стихии. И вот

он, в безмерной опасности став только решительнее, взывает ко Христу, упрекает океан и бушующей буре противопоставляет силу религии, и тут же, взяв елей, во имя Троицы легким обрызгиванием умирляет бушующие волны. Вместе со своим спутником он всех ободряет, и тотчас же в один голос всеми произносится молитва. Божественная сила приходит на помощь, враги бегут, наступает полный покой, ветры обращаются на пользу путешествию, услужливая волна несет судно, и, преодолев большие пространства, все достигают наконец-то вождя берега» (*Vita Germ.13*).

В данном рассказе хорошо видна аналогия с совершенным некогда Спасителем чудом. В Евангелии от Марка читаем:

«И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки. И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою. А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем? И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина. И сказал им: что вы так боязливый? как у вас нет веры? И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?» (Мк. 4:35-41).

Как видно, даже структурная схема двух этих рассказов о чудесах очень похожа. В обоих случаях главные герои спят, создавая видимость своего отсутствия. Возможно, таким способом читателю демонстрировалась человеческая беспомощность перед разбушевавшейся стихией. Сами люди без помощи Бога не могут справиться с ней. Когда же опасность достигает своего пика, грозя находящимся в море гибелью, спутники будят главного героя, который и укрощает бурю. Основное отличие в описанном чуде – это действия героев, совершаемые для умирения стихии. Если Иисус успокаивает воду одним лишь своим повелением, то Герману для этого необходимо не только призвать Христа, но и обрызгать волны освященным маслом.

Примечательно, что оба эти чуда умирения стихий святой являет во время первой миссии в Британию для борьбы с пелагианской ересью. Подчинение водной стихии демонстрируется в начале посольства, а стихии огня – ближе к концу рассказа. Благодаря этим и другим «дипломатическим» чудесам, совершенным публично, Герман укрепляет ортодоксальную веру в людях и

достигает успеха в своей миссии. Социальная деятельность епископа Осера оказывается подкреплена чудесами, которые, как правило, помогают успешно выполнить возложенные на Германа задачи. По всей видимости, чудеса подчинения природы помогают Мартину и Герману справиться со своими задачами епископа, которые один видит в распространении христианства, а другой – в посольстве для борьбы с еретичеством.

Повелениям святых подчиняются не только стихии, но и сама человеческая природа, также сотворенная Богом, а потому также покорная Его могуществу. Сюжеты чудесного подчинения людей характерны только для *Vita Martini*. Мартин уничтожает языческий храм на глазах толпы язычников, которая безмолвствует (*Vita Mart. XIV, 3-7*). Также святой с помощью крестного знамени останавливает похоронную процессию, приняв ее за языческий ритуал (*Vita Mart. XII.1-3*). Такое «случайное» чудо исключительно не только для галльской, но и всей латинской агиографии поздней античности. Вероятно, автор жития не только вновь демонстрирует читателю Мартина как борца с язычеством, но также подчеркивает духовную силу святого, которому дается власть подчинять людей даже по ошибке.

Но не только тела людей подчиняются силе святого, но и их души. Так, епископ, усомнившись в том, что в некоем почитаемом месте, расположенном неподалеку от Тура, действительно похоронены мученики, запретил его посещать. Став над гробницей, он взывает к Богу, желая узнать, чья это могила, и видит призрак разбойника. Повеление святого принуждает его рассказать о своем злодеянии. Мартин приказывает унести алтарь и тем самым освобождает народ от суеверных заблуждений (*Vita Mart. XI. 1-5*).

Схожий сюжет обнаруживается в «Житии святого Германа». В одном эпизоде епископ Осера, остановившись на ночлег в заброшенном доме, освобождает его от призраков, которые тревожили людей. Подобно св. Мартину, Герман молитвой повелевает, чтоб призраки открыли, кто они и где лежат их тела. Устраивается достойное погребение преступникам, ставшим теньями, читается заупокойная молитва. Тем самым святой не только заступается за

оступившимися перед Господом, но и дарит успокоение усопшим, а живым – спокойствие, выступая патроном как живых, так и мертвых (*Vita Germ.*10).

Несколько иначе изображены чудеса подчинения природы в арелатской агиографии. Как уже упоминалось, в «Житии Гонората Арелатского» описаний чудес святого крайне мало и все они сосредоточены вокруг основания Леринского монастыря. Это чудеса изгнания змей с острова (*Vita Honor.* 15.4) и добыча пресной воды для монахов (*Vita Honor.* 17.1). Чудеса делают жизнь на острове более пригодной и напоминают чудеса пустынножителей, описанные в восточных патериках.

В «Житие Илария Арелатского» чудес в целом также немного. В контексте же «природных» чудес интересно применение Гоноратом Массилийским *чуда-наказания*. Эпизод описан кратко, однако хорошо дополняет созданный автором жития образ святого как строгого до суровости пастыря:

«Ибо, когда попусту возбужденная толпа народа в безрассудном обольщении (*inconsulta deceptaque*) ринулась к нему, взволновав его душу, большая часть города сгорела от ниспосланного с неба огня, так что также и те, кто понес значительный ущерб (*non mediocribus sunt dispendiis fagitati*), крича громким голосом, что за него постигла их эта кара, с рыданием требовали милосердия, бросившись к его коленям» (*Vita Hilar.*18).

Автор не останавливается на причине конфликта паствы со своим епископом. По всей вероятности, для него очевидна правота последнего в силу его святости. Важнее оказывается изобразить божественное вмешательство во взаимоотношение горожан и Илария, который требовал от своей паствы такой же крепости духа, что имел сам.

Описание такого чуда в тексте в целом не характерно для галльской агиографии IV-Vв. и, возможно, вновь отсылает нас к восточной агиографии. Однако, по всей видимости, использование чуда такого рода было воспринято латинской агиографией VIв. Можно найти его в «Житии Цезария Арелатского»:

«... один из готов, который лег в его кровать, был сражен божественным возмездием и на другой день умер, чтобы никто из остальных не желал осквернить место раба Божьего грязными помыслами» (*Vita Caes.*I.30).

Чудо-наказание появляется также в «Житии Женевьевы Парижской». Мать Женевьевы, запретившая девочке пойти в церковь, оказалась ослеплена на два года и три месяца. Однако вода, которую дочь принесла ей, помогает женщине исцелиться (*Vita Genov.* 5). Чудеса подобного рода встречаются и в «Житии Отцов» Григория Турского. Так, после смерти св. Никиты Лионского за осквернение его памяти и вещей чудесному наказанию подвергаются дьяк и священник (*Vita Patr.* 8.5). Очевидно, со временем чудеса восточного типа все больше распространяются в галльской агиографии. Заметим, однако, что в отличие от *Vita Hilarii* чудеса-наказания больше похожи на телесные чудеса, поскольку представлены не природными катаклизмами, а ухудшением здоровья и даже смертью наказуемого.

Итак, наиболее очевидными функциями данного комплекса чудес является демонстрация власти божественных сил над элементами природы, превосходства духовного над телесным. Примечательно, что в данном чуде наиболее ярко видно, как дохристианские мотивы обретают новый смысл. Если языческие маги и колдуны творил чудеса именно благодаря тому, что ставили себе на службу силы природы, с которыми они были в тесной связи, то за чудом святого таятся иные, божественные силы<sup>459</sup>. В то же время чудеса подобного рода используются агиографами также для демонстрации исключительности святого и величия божественного могущества, проявленного через него. Не только силы стихий покорны воле святого, но также тела и души людей.

При этом очевидно различие между применением таких чудес в текстах южногалльских и центральногалльских житий. «Житие Гонората Арелатского» и «Житие Илария Арелатского» в большей степени ориентированы на восточные образцы концепта святости. Чудеса подчинения природы здесь перекликаются с чудесами восточных пустынных. В «Житии Мартина Турского» и «Житии святого Германа» с помощью чудес подчинения природы делается акцент на выполнении пасторских и социально-административных обязанностей святого.

---

<sup>459</sup>Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С 95.

### 3.3. Чудеса-пророчества и чудеса-видения

Одним из древнейших комплексов чудес являются чудеса-пророчества. Мотив предсказания часто присутствует в композиции чудес святых. В основе чудес этой жанровой разновидности лежит идея, направленная на то, чтобы простой человек никогда не сомневался в могуществе Бога и в чудодейственной силе святых<sup>460</sup>.

Пророк Исаия придавал решающее значение пророчествам в деле обнаружения истинности Божественного откровения, обращаясь к язычникам с такими словами:

«Приведите ваши доказательства. Пусть [ваши боги] представят и скажут нам, что произойдет; пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнем умом своим и узнаем, как оно кончилось, или пусть возвестят нам о будущем. Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги» (Ис. 41:21–23).

Спаситель в Новом Завете также указал на свои предсказания будущего как на доказательства своей божественности: «Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин. 13, 19).

В «Житии Германа Осерского» чудеса-пророчества встречаются несколько раз, некоторые из них носят нравоучительный характер и иллюстрируют читателю силу божественного откровения. Например, когда к свите Германа Осерского присоединился нищий, укравший ночью лошадь, на которой путешествовал святой, епископ «под мрачным лицом скрывает охватившую его радость» (*Vita Germ.* 20). На вопрос о причине этой радости Герман отвечает: «Давайте немного остановимся, ибо над деянием того несчастного [вора], которого мы скоро увидим смятенным, должно и посмеяться, и поплакать» (*Vita Germ.* 20). В скором времени вор действительно возвращается раскаявшимся.

Два других пророчества святого связаны с предсказанием епископом своей смерти. Первое такое предсказание Герман дает во время прощания со своим другом Сенатором, говоря: «Будь здоров во веки, брат милейший, будь здоров, частица моей души! Дай позволит Бог, чтобы мы обязательно увиделись в судный

---

<sup>460</sup>Стародумов И. В. Указ. соч. С.63.

день; во всяком случае, на этом свете мы никогда больше не насладимся встречей друг с другом» (*Vita Germ.* 29).

Второе пророчество о своей смерти святой делает при священниках после утренней службы, говоря, что во сне Господь призвал его в отчизну (*Vita Germ.* 41).

Пророчества о своем переходе в мир иной делает также Иларий Арелатский, говоря: «В одиннадцатый час душа моя, освободившись от жилища тела, поспешит к Высшему Судии» (*Vita Hilar.* 27).

В этом, на наш взгляд, обнаружится провиденциализм средневекового агиографического текста, когда исход события предсказывается заранее. Предсказания одновременно являются формой выражения святости героев и формой проявления божественного предопределения. В то же время пророчества снова сближают епископов со Спасителем, который предсказывал свою смерть и страдания не единожды. К примеру, в Евангелии у Матфея находим:

«И восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних и сказал им: Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят его на смерть; И предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет» (Мф. 20:17-19).

Следовательно, чудеса-пророчества помимо знакомых нам функций подтверждения чудодейственной силы святого и его соответствия определенному церковному канону свидетельствуют о божественном предопределении всех событий, когда временное развитие представляется как откровение. Примечательно, что святые не боятся смерти, а иногда ждут ее как наивысшую награду и отдых от трудов. Так, Гонорат Арелатский, хоть и не пророчествует о своем переходе, но на смертном одре ободряет Илария: «Что ты плачешь? Разве можно избежать этой необходимости роду человеческому? Должно быть, мой уход застал тебя неготовым, в то время как меня он не застал таковым» (*Vita Honor.* 31.1).

Мотив предречения святым собственной смерти можно встретить и в последующей агиографии. Так, святому Цезарию за два года до кончины дух

предсказывает какие награды ждут его на небесах, говоря: «Радуйся Господу, потому что ты приобрел это за свою службу!» (*Vita Caes.* II.36).

В то же время в *Vita Martini* встречаем другую форму пророчеств – лжепророков. Один из таких лжепророков объявляет, что между ним и Господом ходят вестники. Однако он никак не мог убедить одного из пресвитеров Мартина. Совершая ложное чудо, он заставляет всех вокруг видеть его в белоснежных одеждах, отливающих пурпуром. Тем не менее пресвитер не уверовал и в этом, принуждая юношу идти к Мартину, после чего чудесная одежда исчезла. «После этого уже никто не сомневался в том, что Мартину дана власть, дабы, представ перед блаженным мужем, дьявол не мог свои наваждения долго скрывать или утаивать» (*Vita Mart.* XXIII. 11).

Сульпиций Север также сообщает еще о двух таких лжепророках в Испании и на Востоке (*Vita Mart.* XXIV. 1-2). Сюжет имеет явную эсхатологическую окраску, о чем говорит и сам автор жития: «Из всего этого мы можем заключить, что с появлением подобного рода лжепророков, близится приход Антихриста, который посредством их проясняет тайну зла» (*Vita Mart.* XXIV. 3). Приход лжепророков, предсказанный Иоанном Богословом, ознаменует собой конец времен (Откр. 16. 13; 19. 20). Согласно Иоанну Златоусту «лжепророки <...> являются предтечами антихриста и противника и своей проповедью оболъстят и приготовят народ к принятию сына погибели»<sup>461</sup>. В сознании Сульпиция Севера, как и многих христиан поздней античности, привычному миру приходит конец и наступают последние времена. В «Диалогах» он пишет: «Нет сомнения, что Антихрист <...> уже родился, уже дорос до отроческих лет» (*Dial.* II.14.4). Искушая святого, дьявол неслучайно принимает облик Спасителя, которого христиане ждут как Судью этого мира (*Vita Mart.* XXIV. 4-8). Однако впоследствии такой эсхатологический настрой в галльской агиографии ослабевает. В агиографии V в. подобных сюжетов не обнаруживается.

---

<sup>461</sup> Иоанн Златоуст. Слово о лжепророках 8.

С комплексом чудес-пророчеств граничат чудеса-видения. Зачастую видения могут включать в себя пророчества, а последние – принимать облик видений.<sup>462</sup> Оба этих комплекса чудес олицетворяют непосредственное вмешательство божественных сил в жизнь. Однако, мы считаем целесообразным различать их, поскольку нередко они разделяются в тексте. Если пророчества выступают основной формой проявления времени в агиографической литературе и имеют своей целью открыть будущее, то видения – жанр, объект которого – «явления реальным людям божественных сил, пророчествующих о будущем, призывающих к определенным действиям или своим появлением предвещающих дальнейшие события»<sup>463</sup>.

Профессор Б. И. Ярхо, исследовавший жанр видения, относил к его формальным аспектам, во-первых, поучительность жанра, который открывал читателю некоторые истины; во-вторых, присутствие образа визионера, который воспринимает содержание видения чисто духовно и ассоциирует его с чувственными восприятиями, иными словами, содержание видения обязательно включает в себе чувственные образы. Последнее, по мнению исследователя, отличает видения от пророчеств, в которых пророчествующий ничего не видит, а только узнает<sup>464</sup>.

Чудеса-видения встречаются и в Евангелии, и в Деянии апостолов, но функции этих видений в них различаются. В Евангелии они тесно связаны с пророчествами. Так, ангел, явившейся Захарии, пророчествует о рождении Иоанна Предтечи и его судьбе (Лк. 1:5-25), а ангел, явившийся Марии Магдалине, – о воскресении Христовом (Ин. 20:12-14).

В Деяниях апостолов появляется мотив помощи Бога апостолами напутствия их через видения. Например, ангел в видении наставляет некоего сотника Корнилия призвать Петра в свой дом и послушать его речи, которыми спасется он

<sup>462</sup> Дичельбахер П. Видения // Словарь средневековой культуры. С. 66-67.

<sup>463</sup> Трофимова Н. В. Чудеса в древнерусском воинском повествовании // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2011. № 4(33). С. 72.

<sup>464</sup> Ярхо Б. И. Средневековые латинские видения // Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации. Вып. 4. М.: Наука, 1989. С. 18-55.

и весь его дом (Деян. 11:3-6). Другой ангел помогает Петру освободиться из темницы (Деян.12:1-11).

В галльских житиях чудеса-видения присутствуют в *Vita Germani*, *Vita Martini* и *Vita Hilarii*.

В «Житии Мартина Турского» описывается, как Мартина, получившего множество ран, ночью исцеляет ангел, который оmyвает и смазывает его ушибы, так что уже на следующий день святой полностью здоров (*Vita Mart. XIX. 4*).

Сюжет исцеления святого ангелом повторяется в работе Констанция Лионского. Уже завершив миссию в Британии, Герман посетил могилу святого мученика Альбина, на обратной дороге епископ повредил ногу и некоторое время был скован своей болезнью. Автор жития описывает его исцеление следующим образом:

«Но однажды, все еще не в состоянии найти никакого исцеления от болезни своей, он увидел ночью стоящую рядом с ним сияющую фигуру в белоснежных одеждах; в видении она, простерши руку, подняла лежащего и приказала, чтобы тот встал на окрепшие ноги. С этого часа он обрел прежнее здоровье, да так, что, когда ушла боль, он при наступлении дня спокойно смог нести трудность пути» (*Vita Germ. 16*).

Видения в этих житиях более близки чуду подобного рода, описанному в Деянии апостолов – они направлены на помощь святому. На приведенных примерах можно выделить следующие функции данного вида чудес: во-первых, видение-помощь доносит волю Господа до читателя, проводником которой выступает не святой, поскольку она направлена на него самого, а ангел. На наш взгляд, так чудо осуществляет связь событий земного с иным, божественным миром. Во-вторых, чудо-видение укрепляет читателя в вере и указывает на святость епископов. Кроме того, несложно провести параллель с мотивом помощи ангела апостолу Петру, заключенному в тюрьму. Святые в таком случае вновь выступают как последователи Спасителя и апостолов.

Отличается от этого сюжета видение, полученное Иларию перед смертью. Епископ Арелата видит себя совершающим Святые Таинства, одетым в тунику Аарона – первого еврейского первосвященника (*Vita Hilar. 25*). Весь эпизод

наполнен детальным описанием священнических одежд Аарона и является аллюзией на эпизод из Ветхого Завета (Исх. 39:1-30 и 28:4-43). Очевидно, автор уверен, что это видение свидетельствует о заслугах Илария, которые украшают его словно драгоценные одежды: сияние золотой пластины на кидаре сравнивается с его примером пламенной веры, многочисленные драгоценные камни – с его первенством в добродетелях, «виссон означал его справедливость, пояс — воздержание, колокольчики — проповедь» (*Vita Hilar.25*). Тем самым святой еще при жизни достигает славы первосвященника: «Кому, как не ему, явиться одетым в эту тунику, когда он владел всяким разнообразием добродетелей?» (*Vita Hilar.25*). Таким образом, чудо-видение здесь вновь выступает в качестве подтверждения святости, праведности и истинности заслуг епископа.

Среди чудес-видений «Житие Мартина Турского» выделяется тематикой искушения святого дьяволом. Мотив искушения дьяволом обнаруживает свои истоки в повествовании о начале времен и соблазнения змеем Адама и Евы (Быт 3. 6), а также в рассказе об искушении Христа в пустыне (Мф. 4. 1-11; Мк. 1. 12-13; Лк 4. 1-13). Однако дьявол не способен искушить Спасителя, поскольку Он безгрешен. По всей видимости, как и Еве когда-то дьявол пытается всеять недоверие к Богу Новому Адаму (Мф. 4. 7). Христос отгоняет от себя искусителя и тем самым исправляет ошибки Адама. Через его победу все христиане обретают силу противостоять козням дьявола<sup>465</sup>. Ириней Лионский, подтверждая эту идею, вспоминает слова Христа: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10. 19) (*Iren. Adv. haer. V 24. 4*).

После прекращения гонений на Церковь, испытания крепости веры трансформируются из внешнего мученичества во внутренние искушения. Свидетельствами такого представления об искушениях дьявола становятся восточные жития подвижников. Особенно широко эта тема отражена в «Житии Антония Великого» Афанасия Великого, текст которого оказал огромное влияние

---

<sup>465</sup>Steiner M. La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène. P., 1962. P. 17.

на всю последующую агиографию<sup>466</sup>. Афанасий изображен как святой-аскет, чья жизнь наполнена искушениями, благодаря которым укрепляется вера святого, растет духовное могущество и сила молитв.

По-видимому, сюжет появляется в *Vita Martini* под влиянием житий египетских подвижников. Агиограф сообщает, что часто дьявол являлся Мартину. Появляясь в тексте жития первый раз, он бросает святому вызов: «Куда бы ты ни шел или чтобы ты не предпринимал, дьявол будет тебе противником». Мартин отвечает ему: «Господь мне помощник. Не утрашусь я того, что сделает мне человек» после чего враг человеческий исчезает (*Vita Mart. VI. 1-2*).

Искушая епископа Тура, дьявол принимает обличия и римских божеств – Юпитера, Меркурия, Венеры, Минервы, что, по всей видимости, вновь привносит в житие контекст борьбы святого с язычеством (*Vita Mart. XXII. 1*). Является дьявол также и в облике Иисуса, что как уже было сказано согласовывалось с эсхатологическим настроением жития. Неслучайно в тексте жития Мартина, которое строится по тематическому принципу, эпизоды искушений стоят рядом с историями о лжепророках. В то же время изобличение дьявола по богатству его одежд, которых никогда не носил Спаситель, помогает автору жития подчеркнуть аскетический портрет святого (*Vita Mart. XXIV. 4-8*).

Подобно все пустынноикам, Мартин борется с дьяволом молитвами и крестным знаменем. Однако, агиограф несколько отходит от традиционного описание искушения посредством запугивания или соблазнения святого, изображая епископа спорящим с дьяволом. Тем самым Сульпиций переводит Мартина из пассивного противостояния с искусителем в более активную позицию, что в целом более соответствует образу Мартина в тексте.

По всей видимости, как и в «Житии Антония Великого», искушения в *Vita Martini* служат для создания образа святого-аскета и демонстрации божественной силы, дающей святому возможность не только противостоять козням дьявола, но также изобличить его и изгнать. В то же время в отличие от Антония в житии Мартина не наблюдается духовного роста, при котором бы с каждым новым

---

<sup>466</sup>Парамонова М. Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры. С. 24.

искушением святой еще больше утверждался в вере<sup>467</sup>. Напротив, Мартин всегда одинаково стойко сопротивляется дьяволу и одерживает вверх. Вероятно, с одной стороны, в житии Антония, в целом сосредоточенном на внутреннем религиозном совершенствовании, развитие литературного персонажа было необходимо для того, чтоб продемонстрировать благотворное воздействие пустыни. Соответственно это попросту было ненужно для Мартина, который сочетал в себе глубокую личную религиозность с активной социальной деятельностью. С другой стороны, аскетизм Мартина Турского в основном концентрируется на мотиве постоянства святого.

Таким образом, анализ данного комплекса чудес позволяет выявить следующий главные функции чудес-пророчеств и чудес-видения: свидетельство наличия у святого божественной силы и подтверждение божественного предопределения всех событий.

#### **3.4. Чудеса обыденной жизни как отражение реалий повседневной жизни**

Помимо рассмотренных чудес, ставших к V в. традиционными для латинской агиографии чудес, для описания взаимоотношений святого-патрона и прихожан в тексте галльских житий используются и более приземленные, более доступные обыденному сознанию чудеса. Будучи выразителем небесных сил, святой отделен от людей, недостижим для них в силу своей святости. В то же время чудеса, которые совершал он в быту, приближали его к обычным людям.

Среди чудес, которые приближают фигуру святого к обычному народу, можно выделить «бытовые» чудеса. Таковыми являются, например, помощь в обретении потерянного, в пополнении запасов пищи и др.

Ценность рассказов о таких чудесах двояка. С одной стороны, они приближают личность святого к простому народу, поскольку он изображается как человек не безразличный к повседневным проблемам обычных людей и демонстрирует божественную помощь даже в малых делах. Рассказы о таких чудесах неизбежно вызывали у людей симпатию к святому. Ведь если Христос

---

<sup>467</sup> Stancliffe C. Op.cit. P. 81.

спас все человечество, избавив его от греха, то святой приносил столь необходимое чудесное вмешательство в земные дела: спасал от опасностей, возвращал потерянные вещи, уберегал от жизненных невзгод. С другой стороны, рассказы о подобного рода чудесах включены в понятные галльскому читателю социальные реалии. Житие сохраняет картину того духовного пространства, в котором жил человек V в. Следует, однако, признать, что в галльской агиографии такие чудеса встречаются только в *Vita Germani*.

Первое же чудо св. Германа, о котором рассказывает Констанций Лионский, можно отнести к таким чудесам. Некий муж «добрых нравов именем Януарий», который переносил собранные у провинциалов солиды к судье, потерял мешочек с деньгами по дороге: «<...> и поскольку никто из окружающих не обратил внимание, случайно тот нашел, кто часто был жертвой одержимости». Герман, к которому Януарий обращается за помощью, сумел не только найти совершившего преступление и изгнать из него демонов, но и отыскать украденные деньги. «Солиды достаются из тайников, поднимается народный крик, и едиными устами объявляется заслуга Германа и могущество Бога; тем же чудом обманутый вернул деньги, а одержимый вернул здоровье» (*Vita Germ. 7*).

Как мы видим, в данном эпизоде каноническое чудо исцеления одержимого тесно переплетается с «бытовым» чудом.

Другим таким чудом, связанным с мирскими делами, стал рассказ о возвращении епископом голоса петухам, который составляет содержание одиннадцатого отрывка:

«И когда он провел ночь, проявляя обычное усердие в божественном труде, наступил рассвет без каких бы то ни было предваряющих криков петухов, хотя в тех домах не было недостатка в этих птицах. [Герман] спросил о причине этой странности и узнал, что прошло немало времени с тех пор, как вместо естественного крика петухов наступило жуткое молчание. По просьбе всех он дал [особую] плату за ночлег. В самом деле, он, взяв пшеницу, благословил ее так, что накормленные ею птицы утруждали слух жителей своим частым пением вплоть до отвращения» (*Vita Germ. 11*).

Сам же автор дает оценку такому «бытовому» чуду своего героя: «Так божественная добродетель и в делах малых большие превосходила» (*Vita*

*Germ.11*). Действительно, такие небольшие чудеса, связанные с повседневной жизнью, были более понятны простым людям. Рассказ строится в привычных для сельского населения Галлии формах и категориях мышления. Поскольку роль епископа, активно участвующего в повседневной жизни своей паствы, растет, можно предположить, что такие чудеса демонстрировали помощь святого в удовлетворении обычных нужд людей. С их помощью агиограф усложняет модель святого-патрона, изображает святого как человека неравнодушного к повседневным проблемам простых людей и способного проявить божественную помощь даже в мелочах.

В то же время этот рассказ о, казалось бы, обыденной истории наполняется дополнительным теологическим смыслом. Исследовательница Ф. Беццоне отмечает, что отсутствие голоса у птиц может быть сопоставлено с человеческим недостаточным знанием Слова божьего. В своем переводе древнееврейских псалмов Иероним пишет «и одождил на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им» (Пс. 77:24), где хлеб (букв. *triticum* – пшеница) становится символом Слова божьего. В «Житии св. Германа Осерского» пшеница дается тем, кто этого не знает Слова, а, следовательно, не может говорить, и возвращает им голос<sup>468</sup>. Также, вполне вероятно, что пшеница должна была стать для читателей аллюзией на евхаристический хлеб, который приносит верующим единение с Господом.

Символы зерна и мякина в богословской литературе обозначают противопоставление добрых и злых людей, христиан и еретиков. Так, у Августина читаем: «Мы признаём, что в Церкви есть и хорошие, и дурные [люди], как зерно и мякина» (*Aug. In Ev. Ioann. VI. 12*); «Сейчас тело Христово смешано [с мякиной], но, когда они вместе обмолачиваются, то мякина истирается, а зерно очищается» (*Aug. In Ev. Ioann. XXVII.11; XXVIII.11*). Таким образом, Герман, возвращая голос птицам очищенными от мякина зернами, как бы наставляет еретиков обратно на праведный путь. Эти скрытые теологические смыслы, по всей видимости, также способствуют созданию образа святого как распространителя христианской веры и борца с еретичеством.

---

<sup>468</sup>Bezzone F. Op. cit. P. 143-144.

Похожий сюжет помощи пастве в быту можно обнаружить в более поздних житиях. Так, Цезарий Арелатский изгоняет молитвой кабанов с монастырских полей (*Vita Caes.* I.48), святая Женевьева наполняет бочку питьевой водой крестным знаменем, так чтобы строители церкви могли утолить жажду (*Vita Genov.* 16), а святой Квинтиан молитвой вызывает дождь, чтобы закончить засуху (*Vita Patr.* 4.4).

По-видимому, такие небольшие чудеса, связанные с повседневной жизнью, были более понятны простым людям. В таких чудесах размываются границы между земным и божественным мирами. Несмотря на незначительность этих эпизодов на первый план в них выступают сверхъестественные элементы, которые могут расцениваться как помощь свыше даже в повседневной жизни. Наконец, такие небольшие чудеса святого, которые решали незначительные проблемы, восполняли пробелы, оставшиеся после того, как христианство пришло на смену язычеству. Для людей, которые не должны были прибегать к магическим ритуалам, но также не привыкли обращаться к Господу для разрешения повседневных вопросов, святой становился главным средством разрешения бытовых вопросов<sup>469</sup>.

Данных чудес в «Житии св. Германа Осерского» встречается немного, но стоит признать, что они имеют важное значение для исследователей, раскрывая нам особенности отношения народа к святому. Видно, что для людей было важно, чтобы святой понимал их повседневные, обычные нужды и старался помочь в их удовлетворении. Одновременно, не забывая следовать традиции, автор оживляет повествование образами и представлениями, свойственными людям его времени.

К жанру обыденных чудес можно отнести *чудеса, описанные события в которых не нарушают законы природы*, но трактуются как чудесные в силу специфики религиозного взгляда на окружающий мир. Чудо при этом, по всей видимости, оставалось способом восприятия действительности.

---

<sup>469</sup>MacMullen R. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press. 1997. P.120-121.

Чудеса, не нарушающие законы природы, встречаются в «Житии Мартина Турского». В споре с язычниками связанный Мартин Турский был положен на место, куда должна была упасть срубленная сосна. Но, когда сосна уже падала, силой Господа она была отброшена в противоположную сторону (*Vita Martin. XIII*).

В другом эпизоде люди также не могут причинить вред святому:

«Теперь я расскажу о том, что произошло в одной из деревень эдуев. Там Мартин, как обычно, разрушал капище, и множество язычников из крестьян, разъярившись, набросились на него. И когда один из них, наиболее смелый, обнажив меч, замахнулся им на блаженного мужа, то отраженный епископским паллием удар пришелся на обнаженную шею Мартина. Этим чуть не убил его язычник, но, когда вновь поднял он руку на епископа, то тут же оказался поверженным на землю и, устрешенный гневом Бога, стал молить о прощении. И нет в этом ничего удивительного. Ибо однажды Мартина, низвергавшего идолов, кто-то попытался ударить ножом, но от этого же удара железо само выпало из рук [нападавшего] <...>» (*Vita Martin. XV*).

Примером такого чуда может быть и эпизод, в котором святой Мартин соглашается безоружным предстать перед варварскими войсками, уповая только на защиту Господа. Однако враги сами просят мира, и Мартин остается невредим. Сульпиций Север явно уверен в божественном вмешательстве: «Разве кто усомнится в том, что эта победа была дана блаженному мужу, дабы безоружный не был выставлен на битву?» (*Vita Martin. IV. 7*).

Ярким примером из «Жития св. Германа Осерского» является победа бриттов, которых возглавил епископ, над саксами и пиктами. Как и в *Vita Martini* эта победа достается святителю бескровно. Когда саксы и пикты, заключив между собой союз, напали на бриттов, те обратились к святым епископам. Возглавив войска, Герман находит долину, окруженную высокими горами:

«Множество свирепых врагов было уже близко, их ясно видели все, сидящие в засаде, и тут Герман, держащий знамя, вдруг побуждает всех, призывая в едином порыве кричать вслед ему при приближении безмятежных врагов, которые были уверены, что наступление их окажется неожиданным. Священники трижды возглашают: «Аллилуйя». Все [защитники] в один голос вторят этому [кличу], теснины же гор преумножают эхом родившийся крик.

Вражеский отряд оказывается скован ужасом: недруги боятся, что это не просто содрогаются скалы, стоящие вокруг, но рушатся сами небеса. Казалось, что быстроты ног едва ли хватит [для спасения] тем, кого объял страх. Они бегут во все стороны, бросают оружие и рады спастись от опасности хотя бы нагими. Многие же в ужасе бросились в реку, через которую недавно переправлялись, и утонули в ней» (*Vita Germ.* 18).

«Прославляется победа, добытая верой, а не силой!» (*Vita Germ.* 18), – заключает автор.

Другие источники почти ничего не говорят об истории Британии в V в., после выведения с острова римской администрации в 410 г. По всей видимости, это событие не преминули использовать в своих целях враждебные бриттам саксы (с восточного побережья) и пикты (с территории современной Шотландии)<sup>470</sup>. Валлийская средневековая традиция помещает место битвы бриттов под предводительством св. Германа с пиктами и саксами в местности Майс-Джермен («Поле Германа») на северо-востоке современного Уэльса<sup>471</sup>. Несмотря на позднюю письменную фиксацию, некоторые исследователи находят это предположение вполне вероятным, поскольку силы пиктов с севера и саксов с востока могли объединиться против удерживавших запад и юг острова бриттов именно в центре Англии<sup>472</sup>.

Но лучшей частью драматического рассказа некоторые исследователи считают сцену смелого противостояния святого с Гохаром, королем варварского племени аланов, в котором епископ Осера в одиночку останавливает армию аланов<sup>473</sup>. Аэций потребовал от короля варварского племени аланов Гохара подавить восстание багаудов. Герман тотчас отправляется ему навстречу:

«Племя [аланов] уже выступило в поход, и всю дорогу заполнила закованная в железо конница, и все же наш священник устремился ей навстречу, пока не достиг самого короля, который следовал [с войском]. Он направился к нему, уже выступившему в поход, и встал на пути у вооруженного вождя, окруженного своими воинами, и в качестве посредника сначала с мольбой произнес просьбу, затем стал упрекать его, ошеломленного, и, наконец, рукой ухватив за упряжь, остановил тем самым все войско. В ответ на это свирепейший король вместо гнева,

<sup>470</sup>Зайцев Д. В. Герман, св., еп. г. Автиссиодура // Православная энциклопедия. С. 206.

<sup>471</sup>Toovey J. Introduction // *Lives of the English Saints: St. German, the bishop of Auxerre*. London, 1844. P. 8.

<sup>472</sup>Зайцев Д. В. Герман, св., еп. г. Автиссиодура // Православная энциклопедия. С. 206.

<sup>473</sup>Gillett A. Op. cit. P. 121.

по побуждению Божиему, выразил удивление, восхитился его твердостью, проявил уважение и уступил перед непоколебимостью его силы. Шум умолк; военные приготовления и бряцание оружием уступают место учтивости переговоров, [ситуацию все] обсуждают и решают не так, как хотел король, а так, как просил священник. Король и войско соглашаются на мир; он обещает полный покой мир при том условии, что милость, которую он сам проявил, будет подтверждена императором или Аэцием. Как бы то ни было, благодаря вмешательству и заслугам священника король был сдержан, войско отозвано, провинции были избавлены от разорения» (*Vita Germ.*28).

Как видно, Констанций Лионский уверен во вмешательстве божественной воли в эти события. Хотя они не носят необъяснимого характера, в то же время они неправдоподобны. Констанций называет вождем багаудов некоего Тибатона; однако в 437 г. главнокомандующему военными силами Западной империи Аэцию удалось захватить Тибато и на время подавить движение<sup>474</sup>, в то время как события, описанные в *Vita Germani*, происходят незадолго до смерти Германа в 448 г. Поэтому данное восстание исследователи склонны скорее отождествлять с мятежом багаудов 448 г. во главе с Евдоксием. В отличие от восстания Тибато, который объединил беглых рабов, восстание Евдоксия носило характер недовольства городских низов усилившимися поборами фиска и самоуправством администрации, что скорее могло побудить епископа к заступничеству<sup>475</sup>.

Все эти истории не похожи на мотивы более ранней христианской литературы, но наводят на мысль о жанрах романтики или эпоса. В этих эпизодах повествования Констанций умело обостряет чувство нависшей драмы, что существенно отличало *Vita Germani* от более ранних агиографических произведений.

Мотив, когда отвергнутый проситель, схватив под уздцы лошадь генерала, останавливает его и его армию, встречается в «Церковной истории» Феодора Чтеца, жившего в конце V– начале VI века. В этом труде сцена включает императора Валента, выезжающего на его роковой бой с готами в Адрианополе, и Константинопольского монаха Исаака. Источник Феодора неизвестен: это явно не

<sup>474</sup> Дмитрев А. Д. Движение багаудов (К истории революционного движения рабов в Римском государстве в III в. н. э.) // Вестник Древней истории. 1940. № 3–4. С. 113.

<sup>475</sup> Зайцев Д. В. Герман, св., еп. г. Автиссиодура // Православная энциклопедия С. 206.

один из церковных историков V века, чьи параллельные рассказы Феодор старался объединить<sup>476</sup>.

Крик, который отпугивает пиктов и саксов в сцене бескровной победы напоминает Индийский поход Диониса, воинственные крики последователей которого создают панику. Этот сюжет прослеживается в «Деяниях Диониса», мифологическом эпосе V века греческого поэта Нонна Панополитанского<sup>477</sup>. Индийский поход Диониса составляли часть легендарного цикла, который использовали современные Констанцию галльские поэты. Из каких, если таковые имеются, источников Констанций составлял эти рассказы непонятно, но очевидно, что они писались с вниманием к иным литературным жанрам нежели к ранней латинской агиографии.

«Победа Аллилуйи» и противостояние с Гохаром – наиболее драматичные эпизоды в житии, в частности, из-за использования в них чудес, которые не нарушают законы природы, но трактуются как чудесные в силу специфики религиозного взгляда на окружающий мир. Рассматриваемые чудеса представляют собой вполне естественные явления, но совершаются в строго определенный момент, вследствие чего чудесность проявляется в необыкновенном совпадении ряда явлений. Подобный взгляд на чудеса читателя того времени демонстрирует постепенное размывание границ, разделяющих божественное и человеческое.

Рассматриваемые чудеса представляют собой вполне естественные явления, но совершаются в строго определенный момент, вследствие чего чудесность проявляется в необыкновенном совпадении ряда явлений. Подобный взгляд на чудеса читателя того времени демонстрирует постепенное размывание границ, разделяющих божественное и человеческое. В средневековом сознании граница между мирами естественным и сверхъестественным была зыбка. Рождаемое чудом изумление – по средневековым понятиям, его определяющий признак<sup>478</sup>.

<sup>476</sup>Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte / Hg. von G. Ch. Hansen. Akademie-Verlag. Berlin, 1971. P. 216.

<sup>477</sup>War-cry: Nonnos, Dionysiaca / Ed. and trans. N. Hopkinson and F. Vian. Paris, 1994. P. 147–61.

<sup>478</sup>Жарова И.Ю. Функциональное назначение чудес в «Проскинитарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопа Аввакума // Вестник славянских культур. 2012. № 3 (35). С. 50.

Отсюда, как нам кажется, и осмысление явлений, не имеющих естественных событий, как чуда.

Таким образом, чудеса, не нарушающие законов природы, отражают особый взгляд на мир человека раннего Средневековья. Как отмечает И. Ю. Жарова, исследуя функциональное назначение чудес, подобного рода эпизоды чаще всего выполняли в повествовании регулирующую функцию, которая предполагает описание награды за благочестие, предоставляя конкретные поведенческие образцы для читателя<sup>479</sup>.

Как видно из вышеизложенного, в галльской агиографии IV-V вв. выделяется группа чудес, которая приближает личность святого к простому народу. Среди этой группы: «бытовые» чудеса и чудеса, не нарушающие законы природы. Часть из этих чудес, такие как «бытовые» чудеса, ориентированы на проблемы людей того времени, а, следовательно, и были наиболее понятны им. Другие, такие как чудеса, не нарушающие законы природы, отражают особое религиозное мировоззрение западноевропейского человека раннего Средневековья. Но и те, и другие дают читателю представление об истории того времени. В контексте следования литературным традициям и топосам именно описание известных современникам автора топонимов и событий составляют особенность текста, являются выражением авторской индивидуальности.

По всей видимости, использование чудес такого рода сохранилось в житийной литературе VI-VIII вв. В «Житии Цезария Арелатского» находим рассказ о том, как в Арелат было свезено множество пленников. Один из управляющих требует от епископа: «Прикажи, чтобы эти пленники пошли по улицам и искали, где бы поесть, так как, если сегодня, как обычно, они будут накормлены церковью, завтра не из чего будет сделать хлеба для твоего стола» (*Vita Caes.* II. 8). Однако святой сохраняет спокойствие и крепость веры в том, что Господь не оставит его, говоря: «Завтра Господь обеспечит нас, так как тот, кто дает бедным, никогда не будет испытывать нужду» (*Vita Caes.* II. 8). И действительно, на следующий день короли Бургундии присылают Цезарию

---

<sup>479</sup> Там же С. 54.

корабли с зерном. «И все, кто днем ранее по неверию боялся голода, видя, что Господь никогда не пренебрегает своим рабом, с радостью воздали хвалу Господу, пришедшему на помощь во время нужды» (*Vita Caes.* II.9).

В «Житии Женевьевы Парижской» также описывается такое чудо, не нарушающее законов природы. Однажды, когда святая захотела построить базилику в честь св. Дионисия, она обратилась за помощью к городским пресвитерам. Однако нужных средств для строительства у города не оказалось. Тогда Женевьева, уверенная в божественной помощи, призывала их выйти из города и внимательно прислушаться к разговорам людей. Из разговора пастухов пресвитеры узнают о находке обожженной извести, которая никому не принадлежит (*Vita Genov.* 14).

Важнейшими функциями этих чудес, по-видимому, является изображение фигуры святого как человека не безразличного к повседневным проблемам обычных людей; демонстрация божественной помощи даже в малых делах; создание образцов поведения для читателя.

Итак, большинство чудес в агиографии Галлии IV-V вв. отсылает нас к чудесам, творимым Христом, стирая границы времени, и представляет собой чудеса Священного Писания. Поскольку святые выступали в качестве учеников Иисуса Христа и апостолов, то большая часть их чудес подобна чудесам, которые мы встречаем в Евангелии и Деяниях апостолов.

Среди чудес Священного Писания, встречающихся в галльской агиографии, выделяются: чудо исцеления, изгнания демонов, чудо отсутствия, чудо воскрешения и посмертное чудо, чудеса усмирения стихий, чудо-пророчество и чудо-видение. В некоторой степени они сближают образ святого с образом Христа. Через святого, как некогда через Иисуса, людям является божественная сила. Но при этом между Спасителем и святым видно огромное отличие: Иисус, будучи сыном божьим, творит чудеса своей властью, святому же чудотворные силы ниспосылает Бог. Кроме того, эти чудеса направлены на восстановление божественного порядка в мире, демонстрацию победы божественной силы над демонами и смертью. Некоторые из входящих в этот комплекс чудес, такие как

чудеса изгнания демонов, могли показывать возвращение человека в экклесию через посредничество святых.

В то же время с укреплением авторитета епископа, который все больше вмешивается как в политические дела своего региона, так и в повседневные дела паствы, в агиографии Галлии появляются повседневные чудеса. Эта группа чудес акцентирует внимание на помощи священника народу в мирских делах, делает фигуру епископа более близкой простым людям. В этих рассказах отражаются чаянья и страхи людей того времени, которые не хотят тревожить Господа суетными делами, но не могут также обратиться к языческим средствам решения проблем. Образ святого, как проводника божественной милости, совершающего чудеса во благо народа, помогает преодолеть это противоречие. К таким чудесам можно условно отнести «бытовые чудеса» и чудеса, не нарушающие законы природы. Данная группа чудес показывает божественную заботу о людях в повседневной жизни, а также отображает реалии Галлии V в. Большинство из всех рассмотренных чудес получили дальнейшее распространение в латинской агиографии VI-VIII вв.

Одновременно есть некоторое различие в том вокруг каких тем сосредотачиваются чудеса в текстах житий. Центральнаягалльская агиография нередко демонстрирует божественное вмешательство в мирские дела святого, вытекающие из его положения в обществе. Агиографы IV-V вв. изображают чудеса как часть функций епископа. Многие светские дела улаживаются только с помощью божественной силы святого. Чудо, таким образом, становится важным элементом модели святого-патрона в агиографии Центральной Галлии IV-V вв. Среди наиболее распространенных групп чудес, используемых агиографами для формирования образа святого-патрона, следует отметить «телесные чудеса», чудеса подчинения природы, а также «бытовые» чудеса и чудеса, не нарушающие законы природы. «Житие Мартина Турского», ставшее образцом для всей средневековой агиографии, строит рассматриваемую модель вокруг образа святого как борца с язычеством и миссионера. В *Vita Germani* чудеса

подкрепляют социально-административную деятельность епископа Осера, помогая успешно выполнить возложенные на Германа задачи.

Южногалльская традиция в основном использует чудеса для демонстрации аскетического авторитета святого, их тематика во многом вдохновлена восточными канонами святости. Чудеса в тексте практически не имеют целью помочь святому достигнуть своих социальных и политических целей. Один из наиболее известных исследователей позднеантичного монашества Ф. Принц связывает такую сдержанность в описании чудес и акцент на аскетическом этапе жизни святого в южногалльской традиции с влиянием Кассиана Марссельского<sup>480</sup>.

---

<sup>480</sup> Prinz F. Cassiodor und das Problem christlicher Aufgeklärtheit. // Historische Zeitschrift, 1992. S. 567.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Воссоздание картины мира человека поздней античности и раннего Средневековья – это одна из важнейших задач, стоящая перед современным исследователем-медиевистом. Значимой частью миропонимания и культуры этой переходной эпохи является культ святых. Если в первые века существования христианства о святости убедительно свидетельствовала мученическая смерть за веру, то на рубеже IV-V вв., после прекращения гонений на Церковь, назрела необходимость вырабатывать новые механизмы доказательства и опознания святости. Очевиднее всего эти нововведения прослеживаются в житийной литературе, где и происходит конструирование новой модели святости.

Собирая рассказы и устные свидетельства о святом, добавляя собственную интерпретацию его жизни, агиограф отражал в житии как собственные, так и складывающиеся в обществе взгляды на то, какими качествами должны обладать святые. На темы, которые поднимались в агиографическом произведении, оказывали серьезное влияние запросы аудитории. В свою очередь ожидания мирян и клира формировались на фоне кризиса административного аппарата империи, складывания региональной идентичности, укрепления могущества Церкви и роста влияния епископата.

Вместе с тем жития предназначались не только образованным клирикам и монахам, их также читали в церкви. Некоторые агиографические произведения, как например *Vita Hilarii*, были написаны на основе речей о жизни святого, произнесенных в памятный день его кончины. Тем самым образцы, созданные в житии, также транслировались аудитории в назидание и для формирования определенного стереотипа поведения. Модель святости или отдельные ее компоненты, таким образом, переходили из литературного мира в действительность.

Анализ модели святости Галлии IV-V вв., демонстрирует, что главными ее компонентами являются социально-административная, пастырская и чудотворная деятельность святого.

Упадок политических структур Римской империи приводит к тому, что епископы фактически стали править в своих *civitas*. Среди административных функций епископата, которым уделяется внимание в агиографии, можно назвать: организацию городских строительных объектов, выкуп пленников, участие в дипломатических миссиях и взаимодействие со светскими властями. Некоторые из этих топосов и связанных с ними образов святого, такие как образ святого как регламентатора монашеской жизни, образ святого-посла или мотив выкупа пленников, только зарождаются в рамках складывающейся модели святости.

Другие же сюжеты претерпевают определенные изменения на протяжении IV-V вв. Так, по всей видимости, трансформация христианского представления о военных действиях от пацифистского неприятия насилия к идеям справедливой войны способствовала появлению образа святого-воина в латинской житийной литературе. В галльской агиографии IV-V вв. военная лексика используется в большей степени для демонстрации духовной силы святого, чем административных полномочий епископа в деле защиты своей епархии и паствы. Вместе с тем, в галльской модели святости делаются первые попытки сформировать образ епископа как полководца, способного вести за собой в бой. В дальнейшем мотив активной роли святого в военных действиях и обороне своего города получит развитие в латинской агиографии VI-VIII вв.

Изменение претерпевает также агиографическая модель взаимодействия святого со светской властью, сместившая акцент в отношениях между властью земной и духовной с открытого противостояния к практически беспрекословному склонению власти имущих перед авторитетом святых. Эта перемена в построении образов святого и светской власти видна уже в агиографии конца V в., но наибольшее развитие получает в житиях VI в. Святой, постоянно находящийся в посольствах, отвечающий на ходатайства паствы, чья святость подтверждена ангельским обликом, с помощью чудес и красноречия легко получает желаемое от светских властей.

Поскольку святой также рассматривался в качестве образца для всех христиан, агиограф стремился отобразить решение им задач пастырского

попечения. Наиболее важными аспектами в рамках данной деятельности святого авторы житийной литературы, по всей видимости, считали: социально-карикативную деятельность, борьбу с язычеством и проповедь. Как было отмечено выше, наблюдается неоднородность в распределении двух последних сюжетов в агиографии Галлии, что, вероятно, объясняется временем и обстоятельствами написания данных житий. В связи с этой особенностью возникают трудности с выявлением тенденций в развитии этих элементов в модели святости Галлии IV-V вв. Тем не менее, они оказали определенное влияние на последующие агиографические произведения. Например, инструменты формирования образа святого как борца с язычеством, композиция и сюжеты, использованные в *Vita Martini*, по-видимому, позже были применены для конструирования образа святого-миссионера. Проповедническая деятельность святых в более поздней агиографии также во многом основывается на образе святого-проповедника, созданном в *Vita Honorati* и *Vita Hilarii*.

Одновременно с тем благотворительная деятельность святых в целом описывается в галльской агиографии одинаково и опирается на аскетический образ святого. В рассмотренной модели святости мученическая гибель заменяется подвигами самоотречения, которые ориентированы на христианские идеалы смирения и заботы о нуждающихся. При этом агиография Галлии IV-V вв. стремится к все более подробному изображению аскетических практик святого. Кроме того, отличительной особенностью рассмотренной модели святости является постепенный переход в описании каритативной деятельности от рассмотрения ее только как части аскетических привычек и характера святого к изображению этого сюжета как части обязанностей епископа. В отличие от восточной агиографии, которая формирует образ святого-аскета, сосредотачивающего все свои силы на служении Господу путем добровольного самоумерщления и крайнего аскетизма, западная модель святости строится несколько иначе. Галльская, а позднее и латинская агиография в целом стремится к сочетанию в образе святого его внутреннего морального совершенствования с выполнением им административных и пастырских обязанностей.

Таким образом, круг мирских обязанностей святого-епископа, представленный в тексте житий, был достаточно широк. Между тем в мировоззрении человека поздней античности святой одновременно находился в двух мирах – земном и небесном. Выражением связи святого с божественными силами становится его способность творить чудеса. Изучение ментальности западноевропейского человека эпохи поздней античности приводит исследователя к феномену чуда, ставшему неотъемлемой частью позднеантичных конструкций и формул описания святых. Практически во всех произведениях агиографической литературы присутствуют рассказы о чудесах. Они играют важную роль в описании совершаемых епископом деяний, в текстах житий именно с помощью чудесных событий святой справляется с проблемой.

В рассматриваемой модели святости выделяются две группы чудес, которые создают два образа святого-чудотворца. Чудеса Святого Писания явились своеобразным каноном чудесного, отсылая святого к образу Христа-чудотворца. Семантические и композиционные особенности евангельских чудес указывают на то, что в христианской традиции интерес к чуду был обусловлен вероучительной, проповеднической интерпретацией личностей Иисуса и его учеников.

В IV-V вв. выделяется также группа «бытовых» чудес, которая призвана создать образ святого как проводника божественной милости, совершающего чудеса во благо народа. Святой с помощью чудес помогает решить повседневные, даже незначительные проблемы паствы. В этих рассказах отражаются чаянья и страхи людей того времени. Чудеса, совершаемые святым, дают людям желаемое успокоение и избавление от проблем.

Очевидно, все перечисленные изменения, произошедшие в модели святости, способствовали укреплению авторитета епископа, выводя власть святого за рамки его административных полномочий. Таким образом, в совокупности все компоненты галльской модели святости направлены на создание образа святого-патрона. Успешное выполнение социально-административных задач, взятие бремени заступничества, участие в посольских миссиях, забота о нравственности и материальном благополучии паствы, авторитет аскета и чудотворца делали

святого для читателей и слушателей сильной фигурой покровителя. Причем, по всей видимости, к концу V в. агиографы пытались вывести патронаж святого за рамки Галлии, конструируя образ общеевропейского святого-покровителя.

Истоки эволюции рассмотренной модели святости, на наш взгляд, следует искать в общем ослаблении светских политико-административных структур и активной аристократизации Церкви. Знать, прошедшая школы риторов и впитавшая в себя античное наследие, предлагает из своей среды епископов, способных выступать в качестве покровителей в отношениях между своей паствой и внешним миром. Кризис империи V века, неэффективность гражданской администрации, потеря централизованного контроля со стороны политических элит, создание варварских королевств, правителям которых еще предстояло упрочить свою власть в регионах, вели к росту авторитета Церкви и укреплению позиций святых-епископов во взаимодействии со светскими властями.

В то же время, возможно, агиограф стремился продемонстрировать могущество святого, к которому паства могла обратиться за защитой и посредничеством. Можно предположить, что тем самым агиограф не только выстраивал культ святости отдельного святого, но и создавал определенную связь между паствой и преемником святого на епископской кафедре. Община могла ожидать от епископа, что он будет таким же хорошим примером для подражания и талантливым руководителем общины, способным решать проблемы своей паствы, как и его предшественник. В свою очередь епископ мог бы рассчитывать на поддержку и лояльность прихожан, а, следовательно – и на упрочение своей власти в епархии.

В отдельных случаях агиография и образ святого, созданный в ней, могли оказывать более определенное воздействие на паству. Например, описание каритативной деятельности святого и помощи в деле милосердия, на которую он сподвигал свою общину и светские власти, вероятно, должны были привлечь новых благотворителей. Описание чудотворной силы святого могло способствовать замене языческих обрядов на обращение к святому за

божественной помощью. Кроме того, чудеса делали божественное вмешательство особенно желанным в тех случаях, когда иные способы решения проблемы были невозможны или исчерпаны.

Вместе с тем, как было показано в настоящем исследовании, в модели святости Галлии IV-V вв. обнаруживается две тенденции. Первая южногалльская тенденция обнаруживает влияние восточной житийной литературы и концентрирует внимание читателя на теме подвижничества святого. Отношения святого с общиной выстраиваются на основе его аскетического авторитета, а чудотворная и административная деятельность скорее представлена как обрамление для рассказа о добродетелях святого.

Вторая тенденция связана с центральногалльской агиографией, которая сосредоточена на проблемах взаимодействия святого с паствой и изобилует рассказами о чудесах святого. Чудотворная деятельность святого является здесь инструментом для выполнения святым-епископом своих обязательств и становится той силой, которая способствует укреплению авторитета святого как патрона.

Хотя первая тенденция имеет определенные параллели в латинской агиографии VI-VIII вв., именно вторая традиция изображения святого, по всей видимости, была принята в качестве основы для построения модели святости в последующие века. Исследование позднейшей латинской житийной литературы доказывает также, что сохранились большинство топосов, используемых агиографами Галлии. Значительное влияние на дальнейшее понимание святости оказали также сюжеты, образы и приемы рассмотренной модели, которая во многом заложила основы построения композиции в латинской житийной литературе Средневековья.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. Августин Блаженный. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII. В кн.: Творенья: В 4 т.— СПб., Алетейя; Киев, УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4.
2. Августин Гиппонский. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. Т. 1: Рассуждения 1-37 / Пер. с лат. и примеч. В.М. Тюленева; научн. ред., вст. статья и примеч. П.К. Доброцветова. М.: Сибирская Благовонница, 2020.
3. Августин Гиппонский. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. Т. 2: Рассуждения 38-124 / Пер. с лат. и примеч. В.М. Тюленева; научн. ред., вст. статья и примеч. П.К. Доброцветова. М.: Сибирская Благовонница, 2020.
4. Амвросий еп. Медиоланский. Об обязанностях священнослужителя, творенья. / Пер. с лат. Г. Прохоров. — Москва - Рига, Благовест, 1995.
5. Афанасий Великий. Житии преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. / Творения в четырех томах. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903.
6. Библия. – Российское Библейское общество, 2000.
7. Венанций Фортунат. Житие святой Радегунды / Пер. с лат., коммент. Н.Ю. Бикеевой // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. 20. С 188-204.
8. Гонорат Массилийский. Житие Святого Илария епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI веков. С. 92 – 127.
9. Житие св. епископа Цезария // Раннехристианское жития галльских святых / Пер. с лат. А. В. Банникова и др. – СПб, 2016. – С. 91–178.
10. Житие св. Женевьевы / Пер. М. А. Тимофеева // Альфа и Омега. – М., 1996. № 4 (11). – С. 126-139.
11. Иероним Стридонской. Жизнь св. Илариона // Творения блаженного Иеронима Стридонского (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западной). Т. 4. – Киев, 2-е изд, 1910.
12. Иоанн Златоуст. О священстве // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе : Т. 1-12. —

- Санкт-Петербург : С.-Петерб. духов. акад., 1895-1906. 12 т. / Т. 1 : С изображением святого Иоанна Златоуста и его жизнеописанием. 1895 — С. 395-475.
13. Иоанн Златоуст. Слово о лжепророках и лжеучителях, и о еретиках, и о знамениях кончины века сего // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. : Т. 1-12. — Санкт-Петербург : С.-Петерб. духов. акад., 1895-1906. 12 т. / Том 8. Кн. 2. 1902. — С. 695-715.
14. Констанций Лионский. Житие святого Германа / Пер. на рус. яз. А. А. Бабиной и В. М. Тюленева. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019.
15. Магн Феликс Эннодий. Житие блаженнейшего мужа Епифания, епископа Тицинской церкви. Пер. с лат., Тюленев В. М. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.
16. Паулин Медиоланский. Житие свт. Амвросия Медиоланского /Пер. Цыбенко О. П. – СПб: Алетейя, 2013.
17. Святитель Григорий Великий Двоеслов. Избранные творения /Общ. ред.: проф. А. И. Сидоров – М., 1999.
18. Слово святого Илария о жизни святого Гонората, епископа Арелатского / пер. Д. Зайцева // Арелатские проповедники V – VI вв.: сб. исслед. и пер./ред.: А. Р. Фокин. — М., 2004. С. 59 – 91.
19. Сульпиций Север. Диалоги // Сульпиций Север. Сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999.
20. Сульпиций Север. Житие святого Мартина, епископа и исповедника // Сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999.
21. Сульпиций Север. Письма // Сульпиций Север. Сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999.
22. Сульпиций Север. Хроника // Сульпиций Север. Сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999.
23. Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. – Часть 1. Письма. – Изд. 2-е. Киев, 1891.

24. Эннодий. Послание епископу Цезарию / Пер. с лат., коммент. Тюленева В.М. // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии.* – Иваново, 2014. Вып. 6. – С. 66-67.
25. Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Éd. G. J. M. Bartelink. –Paris, 1994.
26. Caesarius of Arles. Sermons/ Transi, by Sister Mary Magdeleine Mueller O.S.F. Cardinal Stritch College The Catholic University of America Press. Vol. 11, III, 1964, 1973.
27. Ennodius M. F. Opera / Rec. G. Hartel // CSEL. Vol. 6. — Wien, 1882.
28. Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina / Rec. Chr. Luetjohann // MGH AA Bd. 8. Berlin, 1887.
29. Gennad. Massil. De script. eccl. / Ed. E.C. Richardson // Texte und Untersuchungen 14/1. – Leipzig, 1896.
30. Gennadius. De viris illustribus / Ed. E.C. Richardson // Texte und Untersuchungen 14/1. – Leipzig, 1896.
31. Hilaire d'Arles. La vie de st. Honorat / Éd. M.-D. Valentin. // Sources Chretiennes. Vol. 235. Paris, 1977.
32. Hilarius Arelatensis. Sem o de vita S. Honorati/ / PL T. 50. Col. 1249-1272;
33. Honorat de Marseille. Vie de St. Hilaire d'Arles / Éd. P. A. Jacob. – Paris, 1995.
34. Honoratus Massiliensis. Vita Hilarii // PL T. 50. Col. 1219-1245.
35. La vie de saint Hilare d'Arles. – Paris, 1963, n.3.
36. Letters of St. Paulinus of Nola / Transl. and annot. by P.G. Walsh. — N.Y., 1966-67. Vol. I.
37. Libanius Oratio XLVII, II // Libanius, Discours sur les patronages. Texte traduit, annote' et commente', / ed. L. Harmand. – Paris, 1955.
38. Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum editio – Vat., 1982.
39. Pomerius J. De vita contemplativa libri tres // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / ed. by J.-P. Migne. – Paris, 1862. Vol. 59. Col. 411—520.
40. Stephanus Africanus. Vita Amatoris / Ed. Duru L.M.// Bibliothèque Historique de l'Yonne, ou Collection des Légendes, Chroniques et Documents Divers pour Servir à

- l'Histoire des Différentes Contrées qui Forment Aujourd'hui Ce Département, 1. — Auxerre: Perriquet, 1850.
41. Sulpice Sévère. Vie de saint Martin / Éd. J. Fontaine // SC; 133-135 — Paris, 1967-1969. 3 t.
42. Sulpicii Severi. Libri qui supersunt / Ed. C. Halm // CSEL; 1— Vindobonae, 1866.
43. Sulpicius Severus. Vita Sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. / Lat./Dt. Übers. u. hrsg. von G. Huber-Rebenich. — Stuttgart: Reclams Univ.-Bibl., 2010.
44. Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte / Hg. von G. Ch. Hansen. Akademie-Verlag. — Berlin, 1971.
45. Venantius Fortunatus. De Vita Sancta Radegundis / Ed. Krusch B.//MGH SS.Rer. Merov. 2: 364–95. — Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888.
46. Venantius Fortunatus. De Vita Sancta Radegundis/ Ed. Krusch B.//MGH SS.Rer. Merov. 2: 364–95. —Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888.
47. Vie de Saint Germaind'Auxerre / Ed. and trans. Borius R// Sources Chrétiennes. — Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. Vol. 112.
48. Vita Aniani / Rec. B. Krusch // MGH SS rer. Merov. Bd. 3. — Hannover, 1896.
49. Vita Eugendi / Rec. B. Kruch // MGH SS rer. Merov. Bd. 3. — Hannover, 1896.
50. Vita Germani Episcopi Autissiodorensis Auctore Constantius/Ed. Levison W.// MGH Scriptores Rerum Merovingicarum. — Hannover and Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1920. Vol. 7.
51. Vita Germani Interpolata /Ed. Duru M.L.// Bibliothèquehistorique de l'Yonne, ou collection des légendes, chroniqueset documents divers pour servir à l'histoire des différentescontrées qui formentaujourd'hui cedépartement. — Auxerre: Perriquet, 1850.
52. Vita S. Romani. 18-19/ Éd. F. Martine // Vie des Pères du Jura — Paris, 1968. — P. 260.
53. Vita Sanctae Radegundis Reginae libri duo / Rec. B. Krusch // MGH SS. rer. Merov. Bd. 2. — Hannover, 1888. — S. 364–395.
54. Vita sancti Caesarii episcopi / Rec. B. Kruch // MGH SS rer. Merov. Bd. 3. — Hannover, 1896.

55. *Vita sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium* / Rec. S. Cavallin. —Lund, 1952.
56. *Vita sanctorum Honorati et Hilarii, episcoporum Arelatensium* / Rec. S. Cavallin. Lund, 1952.
57. *War-cry: Nonnos, Dionysiaca* / Ed. and trans. N. Hopkinson and F. Vian. — Paris, 1994.

### **Исследования**

1. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. — М.: Политиздат, 1933. док. № 49.
2. Агеев В.Н. Семиотика. — М: Весь мир, 2002.
3. Арнаутова Ю. Е. *Imitatio Christi*: Теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии. // Одиссей: Человек в истории. — М: Наука, 2014. №1. — С.99-139
4. Арнаутова Ю. Е. Житие как духовная биография: к вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии. // История через личность: Историческая биография сегодня/ Под ред. Л.П. Репиной. — М.: Кругъ, 2005. —С. 112-135.
5. Арнаутова Ю. Е. Перспективы изучения агиографических топосов. // *Munuscula* к 80-летию А.Я. Гуревича. — М.: ИВИ РАН, 2004. — С. 182-213.
6. Арнаутова Ю. Е. Тревоги повседневной жизни: болезни, представления об их причинах и лечении // Средневековая Европа глазами современников и историков. Ч. 3. — М: ИНТЕРПРАКС, 1994. —С.101-122.
7. Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и народная «религиозность» в средние века // Одиссей: Человек в истории. — М.: Наука, 1995. — С.151-169.
8. Арнаутова Ю. Е., Герштейн А. Б. Введение. // Одиссей: Человек в истории. — М: Наука, 2014. №1— С. 66-74.
9. Арнаутова Ю. Е. Memoria: «тотальный социальный феномен и объект» исследования. // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. — М., 2003. С. 19-37.

10. Афанасьев Н.Н., прот. Церковные соборы и их происхождение. – М.: Свято-Филаретовский Православно-Христианский институт, 2003.
11. Безрогов В.Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. – М., 2008.
12. Бессмертный Ю. Л. Некоторые соображения об изучении феномена власти и о концепциях постмодернизма в микроистории // Одиссей. Человек в истории. – М., 1995. – С.5-19.
13. Бикеева Н. Ю. Образ королевы-монахини в агиографическом сочинении Венанция Фортуната // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. – М.: ИВИ РАН, 2012. № 20. – С.183-187.
14. Бикеева Н. Ю. Чудеса св. Радегунды: о некоторых функциях *mirabilia* в раннем средневековье // Ученые записки КГУ. Т. 150. Серия Гуманитарные науки.– Казань, 2008. Кн. 1. – С. 195-202.
15. Бикеева Н.Ю. "Тайный" аскетизм св. Радегунды: конструирование святости в агиографии раннего средневековья // Ученые записки КГУ. Т. 158. Серия Гуманитарные науки. – Казань, 2016. № 3. – С.796-806.
16. Бикеева Н.Ю. Концепции раннесредневековой святости в современной историографии. / Ученые записки КГУ. Т. 148. Серия Гуманитарные науки. Кн. 4. / Казань: Изд-во Казанский государственный университет, 2006. С. 100–105.
17. Бикеева Н.Ю. Формирование и развитие культа св. Радегунды // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / ред. С.И. Яцык. – СПб., 2018. – С.159-176.
18. Бойцов М. А. Покаяние императора: Феодосий I и Амвросий Медиоланский // Вестник древней истории. – М., 2009. № 2. – С. 21-48.
19. Болгов Н.Н. Поздняя античность: история и культура. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2009.
20. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви в 4 т. – СПб.: Тип. М. Меркушена, 1907.
21. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. /Пер. с англ.; под ред. С.В. Месяц. – М.: РОССПЭН, 2004.

22. Бурдые П. Социология политики. – М., 1993.
23. Ващева И. Ю. Концепция поздней античности в современной исторической науке. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2009. № 6 (1). – С. 220-231.
24. Ведешкин М. А. Языческая оппозиция христианизации Римской империи (IV–VI вв.). – СПб.: Алетейя, 2018.
25. Голикова С. В. Чудо исцеления в контексте культа святых (на примере Симеона Верхотурского) // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2008. № 4. – С. 98-108.
26. Грегуар Р. Литературные и богословские модели в западной агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад. – СПб.: Канун, 1999. – С. 75-85.
27. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). – М.: Искусство, 1989.
28. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981.
29. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990.
30. Данилов А.А. Святой человек и практика исцелений в Восточном Средиземноморье в начале IV – середине V вв. // *Via in tempore*. История. Политология. – Белгород, 2021. Том 48 (1). – С. 25-35.
31. Джарман О.А. Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия// Христианское чтение. – СПб., 2014. № 5. – С. 135-168.
32. Дмитрев А. Д. Движение багаудов (К истории революционного движения рабов в Римском государстве в III в. н. э.) // Вестник древней истории. – М., 1940. № 3–4. – С. 101-114.
33. Донченко А.И. Сульпиций Север и его произведения // Сульпиций Север. Сочинения. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1999. – С.211-279.

34. Жарова И.Ю. Функциональное назначение чудес в «Проскинитарии» Арсения Суханова и «Житии» протопопа Аввакума // Вестник славянских культур. – М., 2012. № 3 (35). – С. 50-57.
35. Желтов М.С. Viaticum. // Православная энциклопедия. – М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т. 8. – С.112.
36. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М., Гнозис. 1994.
37. Зайцев Д. В. Герман, св., еп. г. Автиссиодура // Православная энциклопедия. – М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т. 11. – С. 205-207.
38. Зайцев Д. М. Гонорат, свт. // Православная энциклопедия. – М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. – 69-71.
39. Зайцев Д.М. Иларий, св., еп. г. Арелат // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2009. Т. 22. – С.113 -118.
40. Казаков М. М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV веке. – Смоленск, 1995.
41. Калмыкова Е. В. Пастыри во главе армии: образы воинственных прелатов в английской исторической традиции // Диалог со временем. – М.: ИВИ, 2018. Т. 63. – С. 134–145.
42. Каспаров А. И. О Житии Цезария // Раннехристианские Жития Галльских Святых / пер. с лат., вступ. ст. А. И. Каспарова // Раннехристианские жития галльских святых. – СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2016. – С. 54-56.
43. Клигширн У. Е. Кесарий Арелатский // Арелатские проповедники V – VI вв.: сб. исслед. и пер. / под ред. А.Р. Фокина. – М.: Империиум Пресс, 2004. – С. 208-254.

44. Куликова Ю. В. Проблема перехода от античности к средневековью // Проблемы истории, филологии, культуры. – Магнитогорск, 2015, №4. – С. 335-347.
45. Кулишова О. В., Пантелеев А. Д. Полемика о зрелищах в поздней Римской империи (по данным литературной и агиографической традиции) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Институт лингвистических исследований РАН. – СПб., 2020. №24-1. – С.712-723.
46. Лапина Л.А. Историческая имагология: проблема методов и категории // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – Орел, 2019. №4 (85). – С. 28-32.
47. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков / Пер. с фр. Д. Савосина. – М.: Текст, 2012.
48. Ле Гофф Ж. Чудесное на средневековом западе // Средневековый мир воображаемого. Пер. с фр./Общ. ред. С. К. Цатуровой. – М.: Прогресс, 2001.
49. Лебедев А.П. Из истории нравственного состояния духовенства от II по VIII век. – Сергиев Посад: Св.-Тр. Серг. Лавра, 1903.
50. Лебедев А.П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX – 2 изд. – СПб., 1903.
51. Лобье П. де. Социальная доктрина католической церкви (Опыт воплощения христианского идеала). – Брюссель, 1989.
52. Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxioma, 2009. С.22.
53. Лучицкая С. И., Арнаутова Ю. Е. Чудо // Словарь средневековой культуры/ Под ред. А. Я. Гуревича. – М., 2003. – С. 574-577.
54. Манукян Э. М. К вопросу о выборе епископа в Галлии V века: критерии, мотивации, цели // Проблемы истории и культуры. Материалы XXXIII всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения». – СПб., 2015. – С. 333–339.
55. Манукян Э. М. Episcopus bonus: эпистолярная репрезентация образа у Сидония Аполлинария // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. – Белгород, 2015. №7(204). – С.58-64.

56. Манукян Э. М. «Из тоги в мантию»: способы и аспекты интеграции галло-римской аристократии в епископат в IV-VI веках // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – Иваново, 2020. № 2. – С. 57-68.
57. Марей Е. С. Конструирование образа святого отшельника в «Житии Эмилиана» Браулиона Сарагосского // Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / ред. С.И. Яцык. – СПб., 2018. – С. 226-236.
58. Медведев А. А. Изображение посмертных чудес в святительских житиях (на материалах житий митрополитов Петра, Алексия, Ионы) // Вестник славянских культур. – М., 2014. № 2 (32). – С. 151-157.
59. Медушевская О. М. Метод источниковедения и междисциплинарные аспекты – М: Источниковедение, 2000.
60. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007.
61. Мейендорф И., прот. Единство Империи и разделения христиан: Церковь в 450 – 680 гг. – М.: Павослав.Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т., 2012.
62. Омельницкий М.П. Образ святого в англосаксонской литературной и агиографической традиции: На материалах поэмы "Guthlac"А" и "Vita Sancti Guthlaci" Феликса Кроуландского. – М.: Реал-А, 1997.
63. Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский и его «Завещание» // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья, Возрождения. – Иваново, 2009. № 2. – С. 204-212.
64. Омельченко Д. М. «И любил врагов с материнским чувством»: женская тема в пастырстве Цезария Арелатского // Средние века.– М., 2019. Т. 80. № 1. – С. 48-62.
65. Омельченко Д. М. Борьба с язычеством в пастырской практике Арелатского епископа Цезария // Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения. – Иваново, 2011. № 11. – С.159-184.

66. Омельченко Д. М. Выкуп пленных в пастырской практике епископа Цезария Арелатского // Труды института бизнес-коммуникаций. – СПб, 2017. Т. 1. – С. 146-151.
67. Омельченко Д. М. Цезарий Арелатский – епископ и пастырь. – М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2021.
68. Пантелеев А.Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова. – Магнитогорск, 2014. №2 (44). – С.75-89.
69. Парамонова М. Ю. Агиография// Словарь средневековой культуры/ Под ред. А. Я. Гуревича. – М., 2003. – С. 22-29.
70. Парамонова М. Ю. Культы святых и их социальные функции в средневековой Латинской Европе. – М.: ИВИ, 2001.
71. Парамонова М. Ю. Святые //Словарь средневековой культуры/ Под ред. А. Я. Гуревича. – М., 2003. – С. 467-478.
72. Парамонова М. Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. – М., 2003.
73. Парамонова М. Ю. Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей // Одиссей. Человек в истории — 1997. – М., 1998. С. 47-70.
74. Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. – Милан: Христианская Россия, 1991.
75. Пастуро М. Символическая история европейского средневековья. / Пер. с фр. Е. Решетниковой. – СПб: Александрия, 2012.
76. Певницкий В. Арелатские проповедники V-VI вв. <Св. Гонорат и Иларий Арелатские> // Арелатские проповедники V-VI вв.: сб. исслед. и пер. / под ред. А.Р. Фокина. – М.: Империиум Пресс, 2004.

77. Пикин А. В. Политические миссии церковных деятелей в системе посольского взаимодействия конца IV – первой четверти VI века: дис... канд. истор. наук. – Иваново, 2016.
78. Пикин А. В. Социальный статус кандидатов для посольской миссии восточной империи в 430-470-х гг. (на материале Приска Панийского) Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – Иваново, 2015 № 4 (15). – С. 20-28.
79. Победоносцев К. П. Курс гражданского права. Ч. I: Вотчинные права. – М., 2003.
80. Пол К. Библейское учение о странноприимстве в современной ситуации. // Ипатьевский вестник.– Кострома, 2018. №6. – С. 213-222.
81. Полякова С. В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. – М.: Ладомир, 1994.
82. Попова Н.Н. Античные и христианские символы. – СПб., 2003.
83. Поршнева О. С. Междисциплинарные методы в историко-антропологических исследованиях: Учеб. пособие. – Екатеринбург, 2005.
84. Поснов М. Э. История христианской церкви: (до разделения церквей 1054 г.) – Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1964.
85. Проскурякова Н.А. Новые теоретико-методологические подходы в постсоветской социальной истории XVIII начала XX вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. Российский университет дружбы народов. – М., 2006. №2. – С. 40-53.
86. Репина Л. П. Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. – М., 2004.
87. Россия и латинство: сборник статей / Под ред. М.Н. Бурнашева. – Берлин, 1923.
88. Сидоров А. И. Григорий Турский // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т.13. С. 69-71.

89. Сидоров А.Я. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998.
90. Словарь литературоведческих терминов / Под ред. Тимофеева Л. И., Тураева С. В. – М.: Просвещение, 1974.
91. Смирнов Е. И. История Христианской Церкви – Рязань: Тип. В. П. Звукова, 1872-1873 .
92. Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: автореф. дис... канд. филол. наук. – Омск, 2009.
93. Старостин Д. Н. Регионализм и идея единства империи в истории галльской церкви III – VI вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. – СПб., 2014. – С.52-63.
94. Ткаченко А. А. Епископ // Православная энциклопедия. – М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2006. Т.18. – С. 509-522.
95. Ткаченко А.А. Мартин, св. еп. г. Туроны // Православная энциклопедия. – М: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2016. Т.44. С. 133-156.
96. Трофимова Н. В. Чудеса в древнерусском воинском повествовании // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. – Рязань, 2011. № 4(33). – С. 72-79.
97. Тюленев В. М. Эннодий: римский ритор в эпоху риторического поворота (к 1500-летию со дня смерти) // Средние века. – М., 2021. Вып. 82. – 151-165.
98. Тюленев В. М. Выкуп пленных в контексте становления христианского общества в Западной Европе V – начала VI века // Исторический журнал: Научные исследования. – М., 2012. № 1 (7). – С. 84-91.
99. Тюленев В. М. Риторическое знание в системе взглядов Эннодия // Наука и школа. – М., 2012. № 6. – С. 156-158.
100. Тюленев В. М. Слово против меча: новое содержание *romanitas* у Эннодия // *Antiquitas Aeterna*. – Нижний Новгород, 2014. Вып. 4. – С. 305–316.

101. Тюленев В. М. Эллинская словесность и ученость на латинском западе V - первой половины VI в. // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения.* – Иваново. 2018. № 10. – С. 40-52.
102. Тюленев В.М. Магн Феликс Эннодий – человек уходящей эпохи. // Магн Феликс Эннодий. Житие блаженнейшего мужа Елифания, епископа Тицинской церкви. Панегирик королю Теодориху. Житие блаженного монаха Антония. Благодарение за свою жизнь. – СПб., Издательство Олега Абышко, 2013. – С. 5-52.
103. Тюленев В.М. Между монастырем и миром: Эннодий о монашестве и аскезе // *Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова.* – Кострома, 2016. № 2. – С.9-13.
104. Тюленев В.М. Римская школа на позднеантичном латинском Западе (Южная Галлия в V - первой половине VI в.). – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2019.
105. Тюленев В.М. Эннодий и Цезарий// *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии.* – Иваново, 2014. Вып. 6. – С. 64-65.
106. Тюленев В.М. Раннехристианский историк Сульпиций Север и его картина человеческого прошлого // *Личность. Культура. Общество.* – М., 2003. Т. 5, № 19/20. – С. 427-442.
107. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. – М., 2006.
108. Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. – М.: Наука, 1987.
109. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – середина VII века). М.: Наука, 1989.
110. Ульяновский В.И. Символика святого «действия»: архангел Михаил и его чудо в Хонах в киевской древнерусской и барочной традиции // *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / ред. С.И. Яцык.* – СПб., 2018. – С. 86-117.

111. Урбанович Ю. Я. Христианская архитектура Северной Африки (IV–VI вв.). Карфаген // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. – М., 2016. Вып. 2 (22). – С. 11-31.
112. Усков Н.Ф. Монастыри в городе // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. – М, 1999. Т.1. Феномен средневекового урбанизма. – С. 284-312.
113. Федотов Г. П. Св. Мартин Турский — подвижник аскезы // Православная мысль. – Париж, 1928. № 1. –157-175.
114. Флоровский Г.В. Отцы первых веков. – Кировоград: Информационно-издательское агентство «Без таемниц», 1993.
115. Хайемс П. Странный случай с Томасом из Элдерсфилда // Одиссей. Человек в истории 1993: Образ «другого» в культуре. — М.: Наука, 1994.
116. Швец В., Сорочан С.Б. Введение в агиографию. — Харьков, 2015.
117. Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006.
118. Шкаренков П.П. «Vita Eriphani» Эннодия: риторический дискурс и формирование символического образа власти в остготской Италии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. — М., 2008. № 12. С. 81-114.
119. Шкаренков П.П. Roma Aeterna: риторический образ «римского мифа» на рубеже времен // Новый филологический вестник. —М., 2008. № 1. — С. 10–21.
120. Шкаренков П.П. Картина мира и риторический нарратив в сочинениях латинских авторов поздней античности и раннего средневековья // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. — М., 2008. № 9. — С. 227-253.
121. Шкаренков П.П. Римская традиция в варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. — М.: РГГУ, 2004.
122. Шкаренков П.П. Римская традиция образа идеального правителя в Остготской Италии // Вестник древней истории. — М., 2008. № 4. — С. 157-172.

123. Шмитт Ж.-К. Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // *Мировое древо. Arbor Mundi.* — М., 1996. № 4. — С. 75-83.
124. Шофман А.С. История античной Македонии. — Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1963. Ч. II.
125. Штофф В. О роли моделей в познании. — Л.: Изд-во ленингр. ун-та, 1963.
126. Якобсон Р.О. Язык и бессознательное. — М: Наука, 1996.
127. Ярхо Б. И. Средневековые латинские видения // *Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации.*— М.: Наука, 1989. Вып. 4. — С. 18-55.
128. Яцык С.А. Введение. Тренды в изучении святости. // *Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / ред. С.И. Яцык.* – СПб., 2018. — С.5-15.
129. Babut E.-Ch. *St. Martin de Tours.* – Paris, 1912.
130. Banniard, M. *L'aménagement de l'histoire chez Grégoire de Tours: à propos de l'invasion de 451.* // *H.L. II. 5-7.* – *Romanobarbarica* 3, 1978. – P. 5-37.
131. Bardy G. *Saint Germain d'Auxerre et Son Temps.* – Auxerre: L'Universelle, 1950.
132. Barnes T. D. *Early Christian hagiography and Roman history.* Mohr Siebeck, 2010.
133. Becher M. *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt.* – München, 2011.
134. Becker A. *Les évêques et la diplomatie romano-barbare en gaule au ve siècle// Culture et société médiévale, 26. L'empreinte chrétienne en Gaule, du IVe au IXe siècle.* – Turnhout: Brepols, 2014. – Pp.45-59.
135. Becker A. *Modalités des relations diplomatiques romano-barbares en Occident au Ve siècle (416 – 497).* Thèse de doctorat en Sciences. – Strasbourg, 2006.
136. Bezzone F. *Deconstructing the man, constructing the saint: the literary sanctification of Germanus of Auxerre in the "Vita Germani Auctore Constantio" by Constantius of Lyon: a thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Philosophiae Doctor.* – Galway: National University of Ireland, 2013.

137. Birkett H. *Constructing the Text: a Comparative Study of Two Saints' Lives Written c.1200*// *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. Samantha Kahn Herrick. – Leiden: Brill, 2020. – Pp.13-32.
138. Borius R. *Intoduction // Vie de Saint Germain d'Auxerre / Sources Chritiennes.* – Paris, 1965. Vol. 112. – Pp. 7-12.
139. Bourassin E. *Sainte Geneviève.* – Éditions du Rocher, 1997.
140. Bousquet-Labouérie C. *Image et rôle du pauvre dans la charité de saint Martin . // XVIème centenaire de la mort de saint Martin. Mémoires de la Société Archéologique de Touraine* 63, 1997. P. 121 – 129.
141. Braund D. *Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship.* – London, 1984.
142. Brown P. *Augustine of Hippo: a Biography.* – Berkeley, 2000.
143. Brown P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity.* – New York, 2008.
144. Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // Roman Studies.* Vol. 61. 1971. – Pp. 80-101.
145. Brown P. *The Rise of Western Christendom Triumph and Diversity, a.d. 200–1000.* – Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
146. Burgess R. W. *From Gallia Romana to Gallia Gothica: the View from Spain // Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity? / Ed. J. Drinkwater and H. Elton.* – Cambridge, 1992. – Pp.19-27.
147. Burrus V. *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy.* University of California Press: Berkeley.
148. Clébert J.-P. *Provence Antique. III Aux temps des premieres chrétiens.* – Paris, 1992.
149. Consolino F. E. *Fra biografia e confessio; la forma letteraria dei Sermo de vita S. Honorati di Ilario d'Arles // Orph.* Vol. 2. 1981. P. 170-182.
150. Cooper-Marsdin A. C. *The History of the Islands of Lerins.* Cambridge, 1914.
151. Courcelle P. *Nouveaux aspects de la culture lerinienne/ / Rcvne des etudes Latinos.* Paris, 1968. Vol. 46. P. 379-409.

152. Cox R. *The Ethics of War up to Thomas Aquinas* // *The Oxford Handbook of Ethics of War* – Oxford University Press, USA, 2018. – Pp. 99–121.
153. Cristiani L. *Lerins et ses fondateurs*. Saint-Wandrilk, 1946.
154. De Vogüe A. *Sur la patrie d'Honorat de Lerins, eveque d'Arles* // *Revue Benedictine*. Vol. 88. Abbaye de Maredsous, 1978. P. 290-291.
155. Delage M.-J. *Introduction* // *Césaire d' Arles. Sermons au peuple*. T.1 // SC 175. – Paris, 1971.
156. Delehaye H. *Guiberti Gemblacensis epistula de St. Martino et alterius Guiberti item Gemblacensis carmina de eodem* // *AnBoll*. 1888. T. 7. P. 265-320;
157. Delehaye H. *Quatre miracles de St. Martin de Tours* // *AnBoll*. 1937. T. 55. P. 29-48.
158. Delehaye H. *St. Martin et Sulpice Sévère* // *AnBoll*. 1920. T. 38. P. 5-136;
159. Delehaye H. *Les legends hagiographiques*. – Bruxelles, 1927.
160. Delooz P. *Perception et pression sociales comme fonctions de la structure sociale. Unmillénaire de sainteté catholique en Occident. Dissertation présentée en vue del'obtention du grade de docteur en sciences sociales*. – Liège, 1964.
161. Delooz P. *Sociologie et canonisations*. – Liège, 1969.
162. Delooz P. *Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church*, trans. J. Hodgkin, in S. Wilson (ed.), *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*. – Cambridge, 1983.
163. Delooz P. *Conditions sociologiques de la sainteté canonisée*. – Liège, 1960.
164. Dietz M. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World A.D. 300-800*. P.: Pennsylvania State University Press, 2005.
165. Dowden K. *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. – Routledge, 2000.
166. Egmond W. S. van. *Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre*. – Turnhout: Brepols, 2006.
167. Esbroeck van M. *Jean II de Jérusalem et les cultes de saint Etienne, de la SainteSion et de la Croix* // *Analecta Bollandiana*. 1984. T. 102. P. 99-134.

168. Esbroeck van M. Le saint comme symbole, *The Byzantine Saint*. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. (Studies Supplementary to Sobornost, 5). London, 1981. P. 128-140;
169. Falt O. K. Global History, Cross-Cultural Interactions and Encounters and Theoretical Roots of the Study of Mental Images // *The Journal of International Social Research* Vol.1 no. 5. 2008. – Pp. 313-325.
170. Festugiere A.-J. *Les moines d'Orient*. – Paris, 1961.
171. Finucane R. C. *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. L., 1977; Sigal P.-A. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (X le-X IIe siècle)*. – Paris, 1985.
172. Fontaine J. *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien II La Gallia romana*. Accademia Nazionale dei Lincei: problemi attuali di scienza e di cultura. – Roma, 1973. P. 87-115.
173. Fontaine J. Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire? // *AnBoll*. 1963. T. 81. P. 31-58;
174. Fontaine J. *La question martinienne* // *Peritia*. 1985. Vol. 4.
175. Fontaine J.. *La place particulière de la «Vita Martini» dans la littérature latine chrétienne* // *Via Latina*. Avignon, 2005. N 172. P. 53-59.
176. Fontaine J.. *Une clé littéraire de la «Vita Martini» de Sulpice Sévère: La typologie prophétique* // *Mélanges Christine Mohrmann*. Utrecht; Anvers, 1963. P. 84-95;
177. Fruchtman D.H. *Living Martyrs in Late Antiquity and Beyond: Surviving Martyrdom*. Routledge, 2023.
178. Gaddis M. *There is No Crime For Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005.
179. Galla G. *Uno scritto filo-pelagiano attribuibile a Ilario di Aries* // *Aevum*. Vol. 51. 1977. – P. 333-348.
180. Garitte G. *Traduttore traditore di se stesso*, *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*. 1971. 5 e sér. 57. – P. 39-80.

181. Garland R. *Miracles in the Greek and Roman World // The Cambridge Companion to Miracles.* / Ed. G.H. Twelftree. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – Pp. 75-94.
182. Gassman P. *Der Episcopat in Gallien im 5. Jahrhundert: Diss.* Bonn, 1977.
183. Gigon O. *Die antike Kultur und das Christentum.* – Gütersloh, 1969.
184. Gillett A. *Envoys and Political Communication in the Late Antique West.* – New York: Cambridge University Press, 2003.
185. Girar R. *La violence et le sacré.* – Paris, 1972.
186. Goodich M. *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century.* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25). – Stuttgart, 1982.
187. Graus F. *Volk. Herscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowinerzeit.* – Prague, 1965.
188. Grey C. *Demoniacs, Dissent, and Disempowerment in the Late Roman West: Some Case Studies from the Hagiographical Literature // Journal of Early Christian Studies.* Volume 13. Number 1. 2005. – Pp. 39-69.
189. Gwynn D. M. *Athanasius of Alexandria Bishop, Theologian, Ascetic, Father.* – Oxford, 2012.
190. Haendler G. *Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung.* – Berlin, 1980.
191. *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. Samantha Kahn Herrick. – Leiden: Brill, 2020.
192. Harmand L. *Libanius, Discours sur les patronages: Textetraduit, annoté et commenté.* – Paris: Presses universitaires de France, 1955.
193. Heffernan T. *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages.* – New York, 1988.
194. Heinzelmann M. *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte.* – München, 1976.
195. Henig M. *Religion in Roman Britain.* – New York: St Martin's Press, 1984.

196. Hillgarth J. N. *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe*. – University of Pennsylvania Press, Incorporated, 1986.
197. Hoare F.R. *Constantius of Lyon* // Noble, Thomas, F. X., and Thomas Head, eds. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. – University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.
198. Jones A. H. M. *The Later Roman Empire A.D. 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey*. – Oxford, 1964. Vol. II.
199. Kitchen J.K. *The Beautiful Dead: Materiality, Resurrection and the Aesthetics of Holy Corpses*. // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. Samantha Kahn Herrick. – Leiden: Brill, 2020. – Pp. 437-459.
200. Klaniczay G. *Healing with Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles* // *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. A Journal of Medieval and Humanistic Studies*. № 19. 2010. – Pp. 235—248.
201. Klinghirm W.E. *Life, Testament, Letters*. – Liverpool, 1994.
202. Klingshirm W. *Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of captives in Sub-Roman Gaul* // *Journal of Roman Studies*. Vol. 75. – Cambridge, 1985. – Pp.183–203.
203. Kreiner J. *About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul* // *Speculum*. 2011. Vol. 86. – Pp. 321-360.
204. Kreiner J. *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*. – Cambridge, 2014.
205. Krusch. *Die Fälschung der Vita Genovefae* // *NA*. 1892. Bd. 16. – Pp. 333-373
206. Leyser C. *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*. – Oxford, 2000.
207. *Living with the dead in the Middle Ages* // ed. by P. Geary. Ithaca, 1994.
208. MacMullen R. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. – New Haven: Yale University Press. 1997.
209. Marcos M. *Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity*. // *Numen*. № 62, 2015. – Pp.169–196.

210. Martínez P. C. D. *Redimuntur captivi. A propósito de Regula Communis IX* // *Gerión*. – Madrid, 1992. № 10.
211. Mathisen R. W. *The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in Late Antique Gaul*. // *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6. 1994.
212. Mathisen R.W. *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth Century Gaul*. Washington: Catholic University of America Press, 1989.
213. Maurey Y. *Medieval Music, Legend, and the Cult of St. Martin. The Local Foundations of a Universal Saint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
214. Mériaux Ch. *Bishops, Monks and Priests: Defining Religious Institutions by Writing and Rewriting Saints' Lives (Francia, 6th–11th Centuries)*. // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. Samantha Kahn Herrick. – Leiden: Brill, 2020. – Pp. 143-160.
215. Mertens A. *The Old English Lives of St Martin of Tours: Edition and Study*. Universitätsverlag Göttingen 2017.
216. Molinari P. *Saints and miracles. The Miraculous in Causes of Beatification and Canonization* // *The way*. 1978. Vol. 18. №4. – Pp.287-299.
217. Munke B. *Die Vita S. Honorati nach drei Handschriften herausgegeben*. Halle, 1911.
218. Peeters P. *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* // *Subsidia hagiographica*. 1950. Vol. 26.
219. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine in 5 vols*. Vol. 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. – Chicago: University of Chicago Press, 1973.
220. Pelikan J. *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*. – Eugene: Wipf and Stock, 2014.
221. Petts D. *Christianity in Roman Britain*. – Tempus: Stroud, 2003.
222. Pfeifer A.K. *Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890-973)* // *Martin*

- von Tours - Krieger - Bischof – Heiliger. Kolloquium zum 50. Geburtstag von Prof. Dr. theol. Joachim Conrad. – Saarland: Universitätsverlag des Saarlandes, 2013. S. 13-26.
223. Plass P. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*. – Madison, 1995.
224. Potter D. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*. Oxford, 1990; *Pagans and Christian in Late Antiquity: a Sourcebook*. / Ed. Lee A.D. – London, 2000
225. Pouchet J.-R. *Basile et la tradition monastique // Collectanea Cisteriensa*. 1998. Vol. 60.
226. Pricoco S. *L'isola dei santi. Il cenobio de Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Rome, 1978.
227. Pricoco S. *Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel Sermo de vita Honorati di Ilario di Aries // SicGym*. Vol. 27. 1974. P. 54-88.
228. Pricoco S. *Quaedam de Hilarii Arelatensis sermone de vita Honorati // Estratto dell' Annuari dell' Istituto Magistrale Turini-Colonna*. 1968-1969.
229. Prinz F. *Cassiodor und das Problem christlicher Aufgeklärtheit. // Historische Zeitschrift*, 1992.
230. Prinz F. *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*. – Oldenbourg, 1988.
231. Ramsey P. *War and the Christian Conscience*. – Durham, 1961.
232. Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. – Berkeley, 2005.
233. Reames S. L. *Saint Martin of Tours in the 'Legenda aurea' and Before*. *Viator* 12, 1981. P.131 – 164.
234. Redfield R. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. – Chicago, 1960.
235. *Religions of Late Antiquity in Practice*. / Ed. R. Valantasis. – Princeton, 2000
236. Ritchey S. *Health, Healing, and Salvation: Hagiography as a Source for Medieval Healthcare*. // *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, ed. Samantha Kahn Herrick. – Leiden: Brill, 2020. – Pp. 417-436.

237. Sepulcre J. Dos 'etimologías' de monachus: Jerónimo y Agustín // *Il Monachesimo Occidentale dalle origini alla Regula Magistri, XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8–10 maggio 1997 (Rome, 1998).
238. Spiegel G. *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*. London, 1990.
239. Stancliffe C. *St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*. – Oxford, 1983.
240. Steiner M. *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*. – Paris, 1962.
241. Stewart C. *Cassian the Monk*. – Oxford, 1998.
242. Syse H. Religious ethics, Christianity, and war// *Etikk I Praksis: Nordic Journal of Applied Ethics*. 2009. Vol. 3 (1). – Pp.49-58.
243. Tezcan S. *Curing the Body, curing the Society: The Miracle stories of Gregory of Tours in the service of ascetical socio-moral reform in sixth-century Gaul*. –Ankara, 2004.
244. *The Byzantine Saint* / Ed. Hackel. S. – Birmingham, 1981.
245. *The Early Fathers on War and Military Service* / Ed. L. J. Swift. – Wilmington (Del.), 1983.
246. Thomas K. V. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. – Oxford UP, 1997.
247. Toniolop M. *San Martino di Tours, storia e memoria. Celebrazione di San Martino di Tours nelle Liturgie occidentali antiche*. – Roma: Centro di Cultura Mariana, 2011.
248. Toovey J. *Introduction // Lives of the English Saints: St. German, the bishop of Auxerre*. – London, 1844.
249. Twelftree G. H. *Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. – IVP Academic, 1999.
250. Van Dam R. *Leadership and community in late antique Gaul*. – Berkeley, 1985.
251. Vauchez A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. – Rome, 1988.

252. Vielberg M. Der Mönchsbischof von Tours im Martinellus. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds. – Berlin: De Gruyter, 2006.
253. Wood I. N. The End of Roman Britain: Continental Evidence and Parallels. – In Gildas: New Approaches, 1984.
254. Wood I. N. The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050. – Longman, 2001.

### **Интернет-ресурсы**

1. Адаменко Н.А. Изменение отношения к смерти как один из критериев воцерковленности. /Богослов.ru. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/782964.html> (дата обращения 03.04.22).
2. Пархоменко К. Чудеса в Библии/Азбука веры. [Электронный ресурс] – URL: <http://azbyka.ru/parkhomenko/chudesas-v-biblii.html> (дата обращения 29.03.22).
3. Чистота и нечистота ритуальные / Электронная еврейская энциклопедия. – URL: <http://www.eleven.co.il/article/14689.html> (дата обращения 18.03.22).
4. Vermaat R. Constantius of Lyon - de Vita sancta Germani [Электронный ресурс] – URL: [www.vortigernstudies.org.uk/artsou/constant.htm](http://www.vortigernstudies.org.uk/artsou/constant.htm). (дата обращения 15.04.22).
5. William Y. Miracles in Church History [Электронный ресурс] – URL: [https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/102-02\\_102.pdf](https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/102-02_102.pdf) (дата обращения 10.04.22).