

РАННИЙ ЭТАП ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТА
РЕЛИКВИЙ СВЯТЫХ В ЛАТИНСКОЙ ЕВРОПЕ (IV–VII вв.)

Ю.Е. Арнаутова

Аннотация. Исторические корни средневекового культа святых уходят в античную дохристианскую практику поминовения мертвых у мест их погребения. После окончания гонений на христиан и укрепления позиций христианства, Церкви постепенно удастся канализировать стихийное поминовение погибших за веру мучеников и придать ему литургическую форму. В статье рассматривается самый ранний период истории культа святых в Западной Европе с последней трети IV в. до начала VIII в., когда происходит формирование его основных догматических и литургических аспектов. Отдельное внимание уделяется истории христианского алтаря и подробному анализу лежащих в основе «теологии святости» идей о «целом и нетленном» теле святого (*corpus integrum et incorruptum*), о «билокации» его души, об алтаре как «святом месте» (*locus sanctus*), где Бог через посредничество святого особым образом общается с людьми. Теологическое обоснование отражения жертвы Христа в жертве мученика и связи мученика с алтарем вызвало к жизни практику перенесения реликвий (*translatio reliquiarum*) в алтарь и освящения церкви (*dedicatio ecclesiae*). Автор приходит к выводу, что на раннем этапе почитание реликвий святых не связано с массовой религиозностью и жаждой чуда, характерными для позднего Средневековья, а инициировалось и стимулировалось внутренними потребностями Церкви, которая и сама еще находилась в стадии формирования внешних форм христианского культа и догматики и нуждалась в действенных инструментах «внутренней христианизации» населения.

Ключевые слова: латинская Европа, культ святых, мученики за веру, поминовение мертвых, алтарь, реликвии, «теология святости», перенесение реликвий (*translatio*), освящение церкви (*dedicatio ecclesiae*).

Для цитирования: Арнаутова Ю.Е. Ранний этап формирования культа реликвий святых в Латинской Европе (IV–VII вв.) // Преподаватель XXI век. 2024. № 4. Часть 2. С. 266–282. DOI: 10.31862/2073-9613-2024-4-266-282

© Арнаутова Ю.Е., 2024



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International License
The content is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

EARLY STAGE OF FORMING THE CULT OF RELICS OF SAINTS IN LATIN EUROPE (IV–VII CC.)

Yu.E. Arnautova

Abstract. *The historical roots of the Medieval cult of saints go back to the ancient pre-Christian practice of commemorating the dead at their burial places. After the end of persecution of Christians and strengthening of Christianity, the Church gradually managed to transform the spontaneous commemoration of the martyrs who died for the faith into a liturgical form. The article considers the earliest period of the history of the cult of saints in Western Europe from the last third of the 4th century to the beginning of the 8th century, when the formation of its main dogmatic and liturgical aspects took place. Special attention is paid to the history of the Christian altar and a detailed analysis of the ideas underlying the “theology of holiness” about the “whole and incorruptible” body of the saint (corpus integrum et incorruptum), about the “bilocation” of his soul, about the altar as a “holy place” (locus sanctus), where God communicates with people in a special way through the mediation of the saint. The theological justification of the reflection of Christ's sacrifice in the sacrifice of the martyr and the connection of the martyr with the altar gave rise to the practice of transferring relics (translatio pignorum) to the altar and consecrating the church (dedicatio ecclesiae). The author concludes that at an early stage the veneration of relics of saints is not connected with mass religiousness and thirst for miracles, typical for the late Middle Ages, but was initiated and stimulated by the internal needs of the Church, which itself was still in the stage of developing external forms of Christian cult and dogma and needed effective tools of “internal Christianization” of the population.*

Keywords: *Latin Europe, cult of saints, martyrs for the faith, commemoration of the dead, altar, relics, “sanctity theology”, transfer of relics (translatio), consecration of the church (dedication ecclesiae).*

Cite as: Arnautova Yu.E. Early Stage of Forming the Cult of Relics of Saints in Latin Europe (IV–VII cc.). *Prepodavatel XXI vek. Russian Journal of Education*, 2024, No. 4, part 2, pp. 266–282. DOI: 10.31862/2073-9613-2024-4-266-282

267

Один из самых ярких средневековых феноменов — культ реликвий святых и желание церквей обладать ими — обычно связывается с темой благочестия и потребности в чуде прихожан: историография этой проблематики уже необозрима. Однако «средневековое народное благочестие» — явление высокого и позднего Средневековья, когда происходит формирование внутренней религиозности и источники, документирующие массовые паломничества, можно считать вполне достоверными, поскольку они входят в «пакет документов» для папских канонизационных комиссий. Сообщения позднеантичных и раннесредневековых житий и «книг чудес» (*libri miraculorum*) о массовом характере того или иного культа и толпах осаждающих гробницы святых жаждущих чуда верующих, напротив, никакими объективными свидетельствами не подтверждаются. Зависимость этих текстов от евангельских образцов в том, что касается характера чуда (непременно «классического», подобного тем, что творил Христос) и поведения

паломников, совершенно очевидна и заставляет предполагать здесь литературный вымысел¹. Поэтому представляется целесообразным искать исторические корни средневекового культа святых мощей в более приземленных (внутренних) процессах и потребностях самой Церкви на раннем этапе ее существования. Разумеется, и в отношении этого этапа существующие исследования уже неисчислимы², поэтому я выделю лишь одну линию, касающуюся связи реликвий и алтаря, стимулировавшей развитие догматики, литургики, ритуала и вообще едва ли не всех сфер церковной жизни, поскольку почитание мучеников за веру в первые полтысячелетия истории христианства было, пожалуй, наиболее активной религиозной практикой.

В возникновении практики освящения алтаря реликвиями святых слились по меньшей мере две теперь уже трудно делимых традиции: связанная с историей литургического поминовения мучеников за веру и связанная с историей самого христианского алтаря. Для ранней Церкви алтари и храмы были атрибутом языческого мира, а христианская литургия изначально не нуждалась в алтаре как сакральном месте, на котором богам приносят жертвы. Хлеб и вино, используемые в таинстве Евхаристии, были не даром людей Богу, а напоминанием и символическим воспроизведением его дара человечеству — искупительной жертвы Христа. Сама идея храма, т. е. отграничения сакрального пространства (идея, конечно, очень древняя), активно реализуется на практике только после прекращения гонений на христиан при императоре Константине Великом (306–337). Первые общины, как известно, собирались в любом подходящем месте, в частных домах или в катакомбах, и таинство Евхаристии совершали на обычном столе: Дом Божий — Церковь Бога живого (1 Тим. 3:15) — составляли сами верующие — *живые камни* Церкви (1 Кор. 3:16, 17), приносящие *жертву духовную в алтаре сердца* (1 Пет 2:5). Ситуация начинает меняться только со второй половины IV в. в «послеконстантиново» время, когда христианство из «дозволенной религии» постепенно превращается в государственную, и возникает собственно христианская архитектура: храмы (базилики) как места собрания верующих для общей молитвы. Появление в них в IV–V вв. стационарных каменных алтарей в виде небольшого каменного блока или столешницы на ножке, заменивших обычный деревянный стол, который дьяконы всякий раз выносили перед литургией и где располагали хлеб и вино, произошло под влиянием не столько окружающей языческой культуры, сколько ветхозаветных текстов, где «алтарь» и «жертва» трактовались как Божественное предписание: алтарь был *Домом Божиим* и *вратами небесными* (Быт. 28:17), где осуществляется Божественное присутствие (*praesentia divina*) [4, с. 10–21, 40]. Точно так же приносящий свою жертву Христос во время таинства Евхаристии незримо присутствует в Св. Дарах, что делало общину *участниками в трапезе Господней* (1 Кор. 10:21) — *mensa Christi*. И если в дохристианских религиях жертвенные дары становятся священными уже только от соприкосновения с алтарем, в христианстве, не признающем априорно сакральных предметов, пресуществление Св. Даров в Кровь и Плоть Христовы освящает алтарь, а не наоборот, поэтому изначально первое освящение алтаря было обычным таинством Евхаристии. Впрочем, уже со времен Амброзия Медиоланского и Августина можно заметить тенденцию к формированию отдельной процедуры и появлению новых

¹ Подробную аргументацию этих идей см.: [1].

² Для общего представления о становлении культа святых по-прежнему остаются актуальными классические работы Ипполита Делез [2; 3].

элементов, например, ритуального омовения и елеопомазания алтаря по библейскому образцу, подобно тому, как Иаков *возлил елей* на камень, который он предназначил стать первым алтарем (Быт. 28:18)³.

Наряду с общественными храмами для богослужений (*basilica, oratoria*) с IV в. стал распространяться и другой тип христианских культовых построек: мавзолеи и базилики-усыпальницы над известными могилами мучеников за веру, т. н. мартирии (*martyrium*). Они располагались за городскими стенами, на кладбищах под открытым небом, в катакомбах или над ними и не предназначались для молитвенных собраний, а были скорее местами памяти (*memoria*) и поминовения (*commemoratio*).

Греко-римская практика ежегодного поминовения усопших у мест их погребения получила продолжение в христианском обряде. Уже со второй половины II в. общины стали отмечать годовщины смерти (*dies anniversaries*) — дни рождения для «жизни вечной» (*natalitia*) — своих принявших мученическую смерть членов евхаристической мессы. Первое свидетельство содержит «Мученичество Поликарпа Смирнского», казненного в 155 г. В середине III в. епископ и богослов Киприан Карфагенский в письмах рекомендовал клирикам записывать даты смерти заключенных в тюрьму христиан, чтобы так хранить традицию памяти о мучениках (*memoria martyrum*) и свершать таинство Евхаристии в дни их поминовения [2, с. 262–263]. С IV в. литургическое поминовение мучеников уже относительно хорошо документировано, из дней их памяти создаются богослужебные календари (мартирологи) годового цикла, а значит, культы перестают быть исключительно локальными. Однако в целом христиане продолжали соблюдать традиционный римский поминальный обычай, центральным элементом которого была трапеза (*refrigerium*) у могилы — социальное действие, как бы объединяющее живых и мертвых в единое сообщество. Поминальные пиры, сопровождающиеся пьянством и весельем, устраивали и у могил мучеников, даже апостолов, и не только в официальные дни поминовения [6, с. 49–59; 7, с. 204 и сл.]. Нельзя не заметить, что эти спонтанные культовые действия крупнейшими богословами эпохи гонений на христиан — Оригеном, Тертуллианом, Киприаном, Евсевием — никакой критике не подвергаются, их начинают осуждать и запрещать только в самом конце IV столетия. Так, Аврелий Августин в своей «Исповеди» рассказывает, что в Милане епископ Амвросий запретил приносить на кладбище вино и угощение, поскольку этот обычай очень напоминает «языческое суеверие» (*Confessiones*. VI: 2 [8, с. 719–720]). В письме к карфагенскому епископу Августин рекомендует вместо пира с танцами в день памяти мученика Киприана «благочестиво и достойно» отслужить литургию, в другом письме пересказывается проповедь о пользе христианского поминовения и милостыни, а также приводятся наставления в трезвости и критикуются устраиваемые паломниками ежедневные возлияния в базилике св. Петра (*et quoniam de basilica beati apostoli Petri, quotidianae vinolentiae proferelantur exempla* (*Epistolae* 22; 29 [9, с. 90–94, 114–120])). Первые канонические запреты пиров (*conuiuia*) на могилах мучеников и в помещении церкви, а также предписания читать во время богослужения не только Священное писание, но и текст мученичества поминаемого святого были приняты при участии Августина на Карфагенских соборах 393 и 397 гг. и в течение следующего столетия многократно реципировались или формулировались заново в церковно-правовых документах поместных Церквей [2, с. 135–140; 10, с. 20–21].

³ Наиболее обстоятельное исследование по истории христианского алтаря см.: [5].

Таким образом, исторические корни культа святых уходят, как видим, в античную практику поминаения мертвых. В течение IV в. мы можем наблюдать развитие социокультурных процессов двоякого рода. С одной стороны, на фоне укрепления позиций христианства, сопровождаемого мерами государственной поддержки и увеличения численности христианских общин, клир превращается в привилегированное сословие, власть епископов институционализируется вплоть до делегирования им некоторых функций светского управления, в городах и так создаются условия для усиления дисциплинарного контроля Церкви над жизнью паствы, что позволяет канализировать стихийный культ погибших за веру мучеников и придать ему литургическую форму. Торжественная евхаристическая месса при большом скоплении народа, заменившая собой поминальный пир, становится важной частью религиозной жизни и общественным событием. Но, с другой стороны, поворотным моментом здесь был, видимо, не столько «языческий» характер поминальной трапезы, ставший формальной причиной ее запрета на Западе, сколько изменение в общественном сознании отношения к самим мученикам после прекращения гонений на христиан. Ценность их подвига во имя Христа возрастает, они выделяются из общей массы поминаемых мертвых и получают особый статус как члены Небесной Церкви наряду с апостолами, пророками и праведниками. Евхаристия, делающая принимающих причастие членов общины соучастниками *трапезы Христовой (mensa Christi)*, позволяет по-новому осмыслить заложенную в поминальном пире идею учреждения сообщества поминаемого и поминающих: как единство всех христиан на Небесах и на земле. Поминальная служба проходила прямо у могилы святого, и если помещение было тесным (что особенно характерно для катакомбных погребений), импровизированным алтарем становилось надгробие. В более просторных надземных мартириях, образец которым дали заложенные по приказу императора Константина над могилами апостолов Петра и Павла, алтарь старались установить поближе к месту погребения или прямо над ним, на возвышении. Устройство алтарей в базиликах над могилами мучеников было продиктовано необходимостью иметь стол для Евхаристии, и в IV–V вв. сама мысль об освящении алтаря реликвиями очевидной еще не казалась. Различная функциональная специализация общинных церквей и мартриев означала, что первые не имели ни священных гробниц поблизости, ни реликвий внутри алтаря, зато в них по воскресеньям и в дни Господних праздников служилась регулярная евхаристическая литургия, тогда как во вторых, хотя в них и покоились священные останки, главное христианское таинство, для которого и предназначался алтарь, имело место лишь раз в год или столько, сколько мучеников там было погребено [4, с. 42–43, 80; 5, с. 529].

К началу V столетия это различие постепенно начинает стираться: в память об апостолах и мучениках в городах, прежде всего епископских, возводятся храмы — их называют мемориальными (*memoriae*) — для общинного богослужения, в которые постепенно помещают и реликвии. С этого момента можно говорить о следующем этапе формирования культа, характеризующемся непосредственным интересом к его «материальному субстрату», священным останкам. Здесь следует выделить два принципиально важных момента. Во-первых, догматическое оформление идеи отражения жертвы Христа в жертве мученика и связи мученика с алтарем. Во-вторых, появление учения о «целом и нетленном теле» святых — *corpus integrum et incorruptum*.

В основе «теологии мученичества» лежит новозаветная идея подражания Христу (*imitatio Christi*) (1 Кор. 11:1). Христос заповедал ученикам следовать за ним с крестом (Мф. 10:38) и предсказал скорые гонения на верующих, поэтому мученики как истинные ученики не только повторяют поданный им пример принять смерть за веру, но и становятся сопричастными его страданиям. В мученичестве обновляется победа Христа над смертью, подобно тому, как крестная жертва Христа повторяется в Евхаристии. Во II в. Игнатий Антиохийский, в III–IV вв. Ориген, Тертуллиан, Евсевий Кессарийский, а за ними и другие авторы, в том числе и составители агиографических сочинений (*acta, passiones*), уподобляют жертву мученика жертве Христа в масштабах всей Истории спасения: как Христос включает всех членов Церкви в свою искупительную жертву и через нее на верующих изливается благодать спасения, так и мученик своей смертью не только воспроизводит искупительную жертву Христа, но и продолжает Историю спасения, способствуя прощению грехов всех христиан [11, с. 13, 26; 12, с. 277–282]. Эта идея, в свою очередь, давала обоснование молитвенным обращениям верующих к мученикам с просьбой донести до Господа их молитвы и заступиться за них. Такие обращения содержат уже надгробные надписи III–IV вв. в римских катакомбах.

Представление об особенной близости мучеников к Богу формируется под влиянием *Откровения* Иоанна Богослова, к тому времени хорошо известного, но окончательно включенного в число канонических книг только VI Вселенским собором (680–681): *И когда Он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели* (Откр. 6:9). Образ небесного алтаря, у подножия которого пребывают взятые к Божественному престолу праведники в белых одеждах, тогда как все прочие умершие должны ожидать решения своей участи, *доколе не окончится тысяча лет*, чтобы потом быть судимыми *сообразно с делами своими* (Откр. 6:11; 20:4–5, 13), получает свою земную проекцию в практике вскрытия погребений и перенесения останков святых (этот эпитет мученики получают тоже в конце IV в.) в христианские базилики для перезахоронения в крипте под возвышающейся алтарной частью или в нише (*sepulchrum, sepulcrum*) прямо под алтарем. Мелкие реликвии помещали под алтарную столешницу (*mensa*). Теологическая трактовка алтаря как места реального присутствия жертвы Христа и его самого дополняется, как видим, реальным присутствием плотских останков святого под алтарем земным. Так отвергаемая изначально архетипическая идея о том, что мертвый «живет» одновременно и в месте погребения, и в загробном мире, в христианстве трансформировалась в представление о «билокации» души святого, которая одновременно предстоит и пред престолом Всевышнего на небесах, и незримо присутствует в его реликвиях, наделяя их особой силой магического характера — Божьей благодатью (*virtus* или *gratia Dei*) [11, с. 108, 111, 202; 13, с. 67–68].

Обычай извлечения из погребения (*elevatio*) и перенесения (*translatio*) реликвий святых в храмы засвидетельствован на христианском Востоке с середины IV в., на Западе — чуть позже. Там начало ему положил епископ Амвросий Медиоланский, перенесший в 386 г. мощи мучеников Гервасия и Протасия из места их затерянного захоронения, открывшегося ему в видении, под алтарь недавно построенной им базилики. Спустя несколько лет миланский епископ разыскал в пригородах останки еще двоих мучеников, Назария и Келсия, и поместил их в базилику св. Апостолов у Римских ворот, где уже были кое-какие апостольские реликвии [14, № 3513–3522; 6039–6050]. Мартин Турский

(ум. 397) перенес с пригородного кладбища в Тур мощи первого епископа города Каптиана, а мощи самого Мартина, «самого почитаемого божия угодника», похороненного в специально построенной для него небольшой базилике, епископ Перпетуй (ум. 490) перенес в новую, «более просторную» [15, с. 313–314]. Осуществлялись трансляции и из других городов. По словам Григория Турского, епископ Клермона Намаций (сер. VI в.) построил в городе базилику и «через двенадцать лет после постройки здания блаженный епископ отправил в Италию, в город Болонью, пресвитеров за мощами святых Агриколы и Виталия, которые, как нам точно известно, были распяты во имя Христа, господя нашего» [там же, с. 43]⁴.

В Западной Европе перемещение реликвий, *elevatio* и *translatio*, допускалось только на территории распространения литургии по т. н. галльскому обряду (*mos gallicanus*) — это Северная Италия, Галлия, Ирландия. В Риме действовал правовой запрет нарушения целостности погребений. В IV столетии он подтверждался тремя разными императорами: Констанцием II (357), Юлианом Отступником (363) и Феодосием I (386). Кодекс Феодосия в первую очередь был направлен против разграбления могил мучеников и неконтролируемого присвоения реликвий⁵. Именно поэтому в Риме пошли по пути возведения мартириев над могилами мучеников. Но и после распада империи вскрытие гробниц и разделение мощей осуждались римскими папами⁶. В 594 г. папа Григорий Великий в ответ на просьбу византийской императрицы Константины прислать ей голову апостола Павла и что-нибудь еще из других частей его тела (*aliud quid de corpora ipsius*) пишет, что у римлян и «на всем Западе» не принято дарить реликвии, и для них «совершенно невыносимо и кошунственно, если кто-нибудь захочет прикоснуться к телам святых» (*omnino intolerabile est atque sacrilegium, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit*). Григорий аргументирует свой отказ страхом перед неминуемым наказанием «внезапной смертью» со стороны оскорбленных святых и приводит примеры из прошлого, поэтому ему трудно поверить «обычаю греков, которые утверждали, что они поднимали [из могил] кости святых»⁷. Здесь прежде всего можно предполагать вполне рациональное желание пап сохранить от растаскивания римские святыни, тем более что сам факт обладания реликвиями апостолов Петра и Павла легитимировал претензии Римской Церкви на особое положение среди других церковных провинций. Константинополь, хотя в нем и хранились мощи (головы) апостолов Андрея, Луки и Тимофея, значительно уступал Риму по количеству христианских сокровищ. Согласно сформулированному уже к концу IV в. учению об «апостольском престоле» (*sedes apostolica*), только римские епископы унаследовали

⁴ Вероятно, Намаций перенес все же только частицы мощей, поскольку тела мучеников были подняты для «христианского погребения» в построенной для них базилике в Болонье епископом Евсевием при участии Амвросия Медиоланского (392/393). Последний взял с собой в Милан и во Флоренцию некоторые реликвии (кровь, ногти и фрагменты креста), а также передал мелкие частицы другим епископам.

⁵ Codex Theodosianus IX:17,7: *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahit, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum*. Цит. по: [16, с. 97].

⁶ Перенесение мощей с римских кладбищ в городские базилики и «на экспорт» активизируется только в начале IX в., в VIII в. имело место совсем небольшое количество трансляций, связанных с коронацией Пипина и ориентацией на Рим церковной реформы во Франкском королевстве.

⁷ S. Gregorii I Magni. *Epistolae ad Constantinam Avgvstam* (IV:30): *In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est sacrilegium, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit. Quod si praesumpserit, certum est quia haec temeritas impunita nullo modo remanebit. Pro qua re de Graecorum consuetudine, qui ossa levare sanctorum seasserunt, vehementer miramur, et vix credimus* [17].

от св. Петра власть управлять Церковью — *вязать и разрешать* (Ср.: Мф. 16:19). При папе Льве I (440–461) оно было подкреплено еще и юридически: догматом о папе как викарии Христа [18, с. 28–30]. Неудивительно поэтому, что папы настаивали на неприкосновенности мощей, особенно апостольских. Их распространение за пределы Рима⁸ лишило бы саму идею папского примата теологического обоснования.

Но не менее важным представляется и другой возможный мотив отказа от расчленения реликвий — из области теологической догматики. Высказывание Григория Великого из цитированного письма «тела святых апостолов Петра и Павла сияют в их храмах столькими чудесами и ужасами (*coruscant miraculis atque terroribus*), что к ним без великого страха нельзя даже приблизиться и помолиться» содержит аллюзию на учение о целостности и нетленности тела святого — *corpus integrum et incorruptum*. Мы встречаем эту идею уже у Амвросия Медиоланского, который пишет своей сестре, что, вскрыв могилу мучеников Гervasия и Протасия, он нашел их тела как живые: «Все кости целы и много крови» (*ossa omnia integra, sanguis plurimus*) [19, с. 134]. Написанное ок. 422 г. «Житие св. Амвросия» упоминает также об обретении святым епископом мощей мученика Назария. Тот был казнен через обезглавливание, однако эксгумированное тело оказалось целым, и голова — *integrum atque incorruptum* — была на месте: «мы увидели в гробнице <...> кровь мученика такую свежую, как будто она была пролита в тот же день. Голова же его, отсеченная нечестивцами, была так цела и непорочна, с волосами и с бородой, что нам показалось, будто она была поднята, омыта и положена во гроб», а исходящий от останков аромат «перебивал сладость всех пряностей»⁹.

К концу VI в., во времена папы Григория I, идея *corpus incorruptum* стала уже, можно сказать, литературным «общим местом», агиографическим топосом¹⁰. В произведениях его современника Григория Турского можно насчитать девять случаев обретения нетленных останков. И тогда же, видимо, оформляется относительно стройное теологическое учение, переосмысляющее теологему апостола Павла *так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении* (1 Кор. 15:42). Поскольку пострадавшие за веру праведники сразу после кончины попадают к небесному алтарю (Откр. 6:9), для обретения нетленного тела им не надо ждать Второго пришествия и Воскресения мертвых. Достаточно эксплицитно эту мысль первым высказал, похоже, тот же Григорий Турский. Описывая, как выглядел после кончины лангрский епископ Геннадий, он замечает, что тот был подобен благоуханной розе (*rosis similis*), лицо сохраняло румянец, а остальное тело сияло, подобно светящейся белизной лилии, так что можно было «посчитать его уже приготовленным к славе будущего воскресения»¹¹. Как видим, состояние бранных останков на земле свидетельствует о «статусе» души на Небе: *corpus incorruptum* превращается в доказательство

⁸ Подобные просьбы поступали папам и раньше: тела апостолов Петра и Павла, а также одного из самых популярных римских святых, св. Лаврентия, просил, например, император Юстиниан у папы Гормизда в 519 или 522 году.

⁹ Vita sancti Ambrosii. Cap. 32: Vidimus autem in sepulcro, quo jacebat corpus martyris <...> sanguine martyris ita recentem, quasi eodem die fuisset effusus. Caput etiam ipsius, quod ab impiis fuerat abscissum, ita integrum atque incorruptum cum capillis capitis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore quo levabatur, lotum atque compositum in sepulcro. <...> Etiam odore tanto replete sumus, ut omnium aromatum vinceret suavitatem [20, с. 94].

¹⁰ В агиографии VII–VIII вв. число подобных сообщений стремительно возрастает. Большое количество примеров из источников см.: [21, с. 321–327].

¹¹ Gregorii episcopi Turonensis Liber vitae partum. Cap. VII (3): Haec enim apparebat rubea, reliquum vero corpus tamquam candens lilium refulgebat, ut aestimares eum iam tunc ad future resurrectionis gloriam praeparatum [22, с. 238].

святости. Продолжая историю о Геннадии Лангрском, турецкий епископ рассказывает далее, что, когда «через длительное время» (*post multa tempora*) после его смерти мощи святого взялись переносить в более удобное для поклонения место, крышка саркофага упала в сторону и был явлен блаженный лик, «столь целый и нетронутый тлением, что его можно было бы принять не за усопшего, а за спящего» (*ita integra et inlaesa, ut putares, eum non mortuum esse, sed dormientem*) [там же].

Почти неизменным атрибутом нетленных останков в агиографических текстах становятся исходящие от них чудесный свет и благоухание. Этот запах описывается всегда одинаково — устойчивый, хорошо ощутимый, часто «сладчайший». Однако никаких новозаветных образцов для происхождения этого мотива нет. Символика света в культе святых восходит к евангельскому паутствию Христа ученикам распространять свет истинной веры: *вы — свет мира* (Мф. 5:14; Ин. 5:35). Святые, как и апостолы, — светильники, зажженные от света истины и горящие духом любви. Чудесный ансамбль света и аромата — это и знак святости, и само по себе чудо — *admirabile miraculum*, — которое вызывает благоговейный трепет, даже ужас, и препятствует приближаться к реликвиям. Кажется, об этом и сообщает Григорий Великий императрице Константине, когда пишет о сияющих «чудесами и ужасами» (*coruscant miraculis atque terroribus*) останках святых апостолов. Интересно отметить, что от еще довольно метафорических описаний «сияния святости» у позднеантичных авторов раннесредневековые переходят к вполне реалистическим. Как сообщает житие утрехтского епископа Хугберта (ум. 722), через 16 лет после его смерти было предпринято торжественное *elevatio* мощей для перезахоронения у главного алтаря кафедрального собора. И когда участники церемонии сдвинули каменную крышку с гробницы и «с великим страхом» (*cum timore magno*) приблизились к ней, они увидели струящийся изнутри свет (*lumen ab intro*) и нашли «его славное тело, целое и неповрежденное [тлением], источающее чудесный сладчайший аромат»¹².

Представление о «целом» и «нетленном» теле святых — *corpus integrum et incorruptum* — стало главной идеей всего учения о святости и средневекового культа святых¹³. Здесь не следует искать противоречия со здравым смыслом. Как мне уже приходилось писать, средневековому религиозному сознанию свойственно специфическое, отличное от современного, представление об истине, которая обосновывается не рациональным опытом, а трансцендентно [24, с. 15–16]. Подобно тому, как верили, что казненный Христос восстал, *расторгнув узы смерти, и уже не обратится в тление* (Деян. 2:24; 13:34), так и представление о нетленности святых (*не дашь Святому Твоему увидеть тление* (Деян. 13:35) стало частью веры, а вера, как известно, не нуждается в доказательствах. Скорее всего, именно это представление повлияло на то, что в латинской Церкви мощи святых при перезахоронении действительно старались не разделять. Распространенное в историографии мнение, будто в культе святых практика отделения от тела частей была обычной с самого начала, не совсем справедливо. На Западе обычной она стала, пожалуй, только где-то в X столетии. Конечно, мелкие и «способные восстановиться» частицы — ногти, волосы, зубы — часто отделяли при перезахоронении.

¹² Vita Hugberti episcopi Traiectensis. Cap. 19: *Sed cum timore magno summatim accedentes, lumen ab intro aspicientes, invenerunt gloriosum corpus eius in sepulchro solidum atque inlibatum, mirum suavissimum adorum flagrantem...* [23, с. 495–496].

¹³ Очень подробным обоснованием этого тезиса мы обязаны теологу и историку Церкви А. Ангененду, автору ряда исследований по «теологии святости»: [11; 13; 21].

Когда в 809 г. из могилы для перемещения под алтарь поднимали св. Аманда (ум. ок. 684), аббат отрезал у святого ногти, которые сильно отрасли, и бороду, а также удалил два зуба, при этом чудесным образом из ран пролилась кровь [11, с. 154, примеч. 41]. Конечно, существовали и «обретенные» фрагменты останков, которые переносились как самостоятельные святыни. Григорий Турский упоминает, например, хранящийся в Бордо палец св. Сергия и ларцы с множественными частями тела и «прахом» мучеников, обнаруженные им при перестройке кафедрального собора [15, с. 207, 317]. Однако в целом до IX в., когда стали возможны трансляции реликвий из Рима, таких сообщений довольно мало. Параллельно с представлением о *corpus integrum et incorruptum* существовало, как видим, и древнее представление, что часть презентует целое, или, словами епископа Виктриция Руанского (ум. 407), одного из первых теоретиков «теологии реликвий», где часть, там и целое (*ubi est aliquid ubi totum est*) [11, с. 154, примеч. 44], и именно оно возобладало в высокое и позднее Средневековье.

В раннее Средневековье потребность церквей в святых мощах восполняли реликвиями «второго ранга» (иногда историки называют их «контактными», а источники — *brandea*): кусками ткани, полежавшими на гробнице (или внутри нее) и запечатанными в ларцах и мелких сосудах (*capsulae*), одеждой и вещичками, принадлежавшими святому при жизни, маслом из лампад и т. п. Григорий Великий предлагает императрице Константине прислать ей частицу чудотворных вериг (*ex quibus multa miracula in populo demonstrantur*), которыми был скован апостол Павел, и упоминает приставленного к ним священника с пилой, обеспечивающего паломников металлическими опилками. В этом же письме папы содержится ценное указание на рутинную практику «изготовления» столь необходимых новым церквям реликвий: «<...> кусочек ткани в ларчике кладут на священные гробницы, затем с должным почтением отправляют в освящаемую церковь. Тогда там случаются такие же чудеса, как если бы туда отправили тела святых»¹⁴.

Здесь мы подошли к вопросу об использовании реликвий для внутренних нужд самой Церкви — освящения церквей и алтарей. Представление о том, что присутствие святых мощей освящает церковь, в той или иной формулировке присутствует в источниках с конца IV в. На раннем этапе освящение алтаря и размещение в нем реликвий было двумя разными процедурами. Первая делала алтарь пригодным для употребления, т. е. для свершения мессы, вторая — превращала его в дополнительную святыню, желаемую, но не необходимую.

Постановление Карфагенского собора 397 г. (пожалуй, самое раннее из известных), что ни одна церковь не может быть воздвигнута без разрешения епископа и полагания мощей святых мучеников в основание алтаря, в латинской Европе прошло, можно сказать, незамеченным. В 7 каноне II Никейского собора 787 г., имевшего статус VII Вселенского, предписывалось, чтобы церкви, в условиях иконоборчества освященные без реликвий в алтаре, снабдить ими и впредь не позволять священникам освящать новых церквей без реликвий. Однако Карл Великий, как известно, скептически принимал все идущее из Византии законодательство, так что и этот канон на латинском Западе обязательным для всех церквей не стал.

¹⁴ ...tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia quae est dedicanda debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur [17].

При отсутствии реликвий от церемонии освящения алтаря не отказывались, а просто клали в предназначенную для них нишу (*sepulchrum*) одну или три освященных гостии, символизировавших присутствие Христа. Переносные алтари (*altare portatile*) даже в Каролингскую эпоху реликвий внутри не имели. [5, с. 439–440, 544]. Также не было и официальных предписаний относительно того, где в церковном пространстве следует их помещать. Связь реликвий с алтарем, видимо, быстро превратилась в само собою разумеющуюся традицию. Так, происходящий из папской канцелярии сборник образцов документов для церковного делопроизводства *Liber diurnus Romanorum pontificum* содержит ряд формуляров IV–VIII вв. — образцов официальных прошений от священников, епископов или мирян-основателей частных церквей о помещении реликвий в освященной церкви или в новой, которую только предстоит освятить, и образцы ответов на них [25, с. 9 и сл.]. В таких документах никогда не упоминается, где именно будут находиться святыни, что заставляет предполагать существование общеизвестного обычая [5, с. 536].

К VIII в. он уже имеет пространное теологическое обоснование, в котором можно выделить несколько элементов. Как было сказано выше, бранные останки святого связаны с его пребывающей на Небесах душой, они — своего рода медиум, канал коммуникации между «миром дольным» и «горним». Эта постоянная «билокация» души святого возможна потому, что небо над его могилой «открыто». Здесь актуализируется новозаветная теологема из *Деяний апостолов*, когда небо «открылось» над местом гибели первомученика Стефана. В 30-е г. I столетия он проповедовал в Иерусалиме, был допрошен судом Синедриона и приговорен к побитию камнями. Перед казнью, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, Стефан увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу Небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога (Деян. 7:55–56). Одно из первых документальных подтверждений популярности этой теологемы мы находим у Алкуина, посетившего монастырь Эльнон и прославившего в стихах его многочисленные святыни. Гробницу основателя монастыря св. Аманда, проповедовавшего христианство у фламандцев, он называет «вратами на Небеса» и «дверью к вечной жизни»¹⁵. Помещение реликвий святого в алтарь, который становится местом его последнего упокоения, означает, что святость персоны переходит на материальные предметы (алтарь) и пространство храма, которое над алтарем «открывается в Небеса», и так осуществляется присутствие Божественного в земном мире и даже материальное его свидетельство. Догматически связь реликвий и алтаря формулируется в концепте *locus sanctus*, «святое место», где действует особенная, обещающая спасение Божественная благодать (*gratia Dei*) и проистекающая из нее чудесная сила святого (*virtus*). Присутствие святого в своих реликвиях, присутствие Христа в момент превращения Святых Даров в Кровь и Плоть Христовы, *Небеса отверстые* — все это делает алтарь тем местом, где Бог особым образом общается с людьми, ангел возносит к небесному алтарю жертвенный дар, свершенный в земной литургии, а молитвы верующих быстрее достигают Божественного престола [27, с. 270–271]. Весь комплекс этих представлений отразился в литургическом чине *Quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur*, сопровождающем перенесение реликвий

¹⁵ *Haec porta est caeli, aeternae haec est ianua vitae, // Ista viatorem ducit ad astra suum. // Ingrediens istam portam penetrabit Olympi, // Si comitetur eum spesque fidesque simul...* [26, с. 306].

и освящение алтаря и церкви. Точную дату возникновения этого чина назвать трудно: ранние литургические книги (сакраментарии) сохранились только в списках VII–VIII вв. из франкских монастырей.

Ритуал, осуществляемый епископом, состоял из нескольких частей и повторял на земле все, что уже произошло с праведником в Царстве Небесном, где он причислен к избранным, находится у подножия небесного алтаря и восславлен ангельскими хорами. С вечера накануне клирики всю ночь служили вигилию, утром гробницу вскрывали («обретение реликвий», *inventio*), хор пропевал псалом, литанию и антифон, епископ творил молитву и извлекал останки (*elevatio*). Ему помогали два дьякона. Реликвии перекладывали в новый реликварий или, обернув новыми пеленами, на погребальные носилки (*feretrum*). Епископ мог поднять высоко над головой часть мощей и показать присутствующим. Смотреть на реликвии святых — особый акт благочестия. Перенесение (*translatio*) состояло из собственно транспортировки (*advectio*), когда погребальные носилки с мощами несли на руках или на плечах несколько клириков в праздничных литургических одеяниях — среди торжественной процессии (*processio*), с пением литаний и гимнов, свечами и хоругвями (*vexilla*), — «внесения» (*illatio*) в храм и «приема» (*receptio*) епископом. Процессия останавливалась перед церковными воротами, внутрь входил только епископ со своими помощниками (*cum eo ministri duo vel tres*), чтобы приготовить алтарь. Двери закрывали, епископ приступал к ритуальному омовению алтаря, затем обращался ко входу и творил молитву, реликвии под пение литании вносили в церковь. Епископ принимал их от священника и нес к алтарю. Последний этап — размещение реликвий на их новом постоянном месте в алтаре (*depositio*) — переходил в ритуал освящения алтаря и церкви (*dedicatio altaris et dedicatio ecclesiae*). Епископ совершал над алтарем помазание освященным маслом (*confirmare cum chrisma*), осенял крестом и произносил: *In nomine patris et filii et spiritus sancti. Pax tibi*. Хор отвечал: *Et cum spiritu tuo*. Под антифон *Sub altare Domini sedes accepistis, et intercedite pro nobis per quem meruistis*, в котором хор просит находящегося под алтарем Господа святого просить за присутствующих, в нишу с реликвиями клали три облатки и три крупички ладана, по углам наносили елеем знаки креста и закрывали плитой (*tabula*). Именно в этой части обряда манифестируется и вербализуется представление о «билокации» святого: в алтаре присутствует и он сам в своих реликвиях, и Христос в виде облаток, и то же самое происходит в этот момент на Небесах, о чем повествует антифон *Sub altare Domini*. В завершение молитвой, святой водой и крестом освящалось все церковное пространство и служилась евхаристическая месса [28, с. 397–413; 29, с. 66–83].

Между тем, в VII в. в зоне распространения галльской литургии практика перезахоронения святых дополняется новым элементом: мощи вынимают из погребений, помещают в богато украшенный саркофаг или раку (*tumba, arca, theca reliquiarum, sepulchrum*) и ставят высоко над уровнем пола на каменный постамент или на колоннах. Сверху вся эта конструкция увенчивалась чем-то подобным крыше (т. н. сени) или балдахину (*tugurium, repa*), а ковчег с реликвиями обычно имел форму домика (*domuncula*) [27, с. 271–274]. Место выставленных на поверхность реликвий за алтарем под прямым углом к нему обусловлено литургически: тела клали головой на запад, чтобы в момент воскресения мертвых они могли встретить приближающегося с востока Христа, так что священник, совершая таинство Евхаристии, стоял как бы «у головы»

святого — *ad caput*. Перенесение реликвий к алтарю было равнозначно причислению к канону святых, а значит, день поминовения праведника включался в литургический календарь, создавался соответствующий праздничный чин (*officium*)¹⁶. Так из простого поминовения формировался собственно культ, постепенно обрастающий соответствующими ритуалами, и появлялись новые местные святые. Например, в Галлии аббат монастыря Сен-Вандрий Баин (ум. 710) инициировал перезахоронение у алтаря останков основателя аббатства св. Вандрегизела (ум. 668 г.), епископов Ансберта (ум. 693) и Вульфрама (ум. 700) [27, с. 270].

«Возвышение» реликвий не добавляло ничего нового к идее святости, но давало существенный импульс процессу формирования внешних форм культа и росту его значимости для религиозной жизни общества. Святых поднимают «над полом для достойного почитания» (*supra pavementum dignae uenerationis gratia*)¹⁷, а отделанные золотом и драгоценными камнями гробницы являют собой земную проекцию славы и сияния их добродетелей на Небесах. Появляется и еще один немаловажный момент — к *domuncula* (а иногда прямо к реликвиям) можно прикоснуться и получить частицу исцеляющей Божьей благодати. Беда Достопочтенный в «Церковной истории» (кн. IV, гл. 3, 32) сообщает, например, о чудотворных мощах нортумбрийского епископа Хада (ум. 672). Их перенесли в новую церковь св. Петра и поместили в деревянный ковчег «домиком» (*tumba lignea in modum domunculi facta*), который имел сбоку отверстие, так что можно было просунуть туда руку и взять щепотку праха со дна. Если развести его в воде и дать выпить человеку или корове, то они исцелятся от своего недуга. В раке (*theca reliquarum*) св. Кутберта поднималась крышка, и от «нетленного тела» отделяли волосы, которые накладывали на больные части тела [там же]. Выставленные для всеобщего обозрения и преклонения реликварии с мощами становятся формой визуальной пропаганды и объектом притяжения паломников. Бесспорно, торжественное перезахоронение святых, к которым после окончания гонений стали причислять и исповедников, т. е. тех, кто исповеданием веры перед угрозой смерти претерпел «добровольное мученичество» (*martyrium ex voto*), а затем и аскетов, аббатов или епископов, вызывало к жизни подъем религиозности. Такие акции становились действенным инструментом вытеснения остатков языческих культов и способствовали т. н. внутренней христианизации. Позднеантичное христианство было все же городской религией, поэтому о внутренней христианизации территорий, издавна считавшихся христианскими, можно говорить лишь по мере того, как землевладельцы в своих поместьях начинают основывать церкви для крестьян и сервов (*basilica popularis*). Впоследствии они станут центрами плотной сети сельских приходов. В Галлии этот процесс приходится главным образом на VI столетие, к концу века церковей без реликвий там практически не осталась. В незатронутых влиянием античной цивилизации германских землях он растянулся с середины VIII до середины IX вв.

Подводя краткие итоги раннего периода существования культа святых, следует напомнить, что в первые три столетия христианство не знало почитания мощей. Скорое

¹⁶ О формировании кафедрального литургического календаря сообщает уже Григорий Турский: перечисляя заслуги своих предшественников на кафедре, он пишет о шестом епископе Перпетуе, который «установил посты и молитвенные бдения, и порядок их соблюдения в течение года», в том числе и дни поминовения турецких епископов «в базилике их имени» или в той, где они погребены [15, с. 314–315].

¹⁷ Так Беда Достопочтенный написал о перезахоронении св. Кудберта в своей «Церковной истории» (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Lib. IV. Cap. 30). Цит. по: [27, с. 274].

Второе пришествие Христа и Воскресение мертвых обещали усопшим новые «спиритуальные» тела, да и посмертное «жилище» праведников мыслилось исключительно на Небесах (2 Кор. 5:8), тем более что земная плоть подвержена разложению. Культ погибших за веру мучеников, давший начало средневековому культу святых, вырос из античной практики поминовения мертвых, и направляющая роль Церкви и ее епископов на этом раннем этапе (до начала VIII в.) очевидна. На рубеже IV/V вв. Церковь взяла под контроль стихийное поминовение мучеников по римскому обычаю, придав ему теологическое обоснование и литургическую форму. В то время существовало только два вида евхаристической литургии: общинное воскресное богослужение и частное поминальное (*missa pro defunctis*). Литургическое поминовение мучеников придало поминальной мессе общинный характер и превратило ее в общественное событие, что стимулировало развитие христианской догматики, литургики и агиографии. Дни памяти мучеников включались в годовой цикл богослужений и заносились в литургический календарь (*calendarium, martyrologium*) с кратким пояснением о характере христианского подвига святого. На основе этих записей создавались агиографические легенды, «страсти» (*passiones*), фрагменты из них зачитывались на посвященной памяти святого литургии, чтение сопровождалось гимнами и псалмами. Так появляются первые праздничные чины (*officium*). Догматическое оформление связи реликвий и алтаря вызвало к жизни практику эксгумации останков (*elevatio pignorum*), перенесения (*translatio*) их к алтарю и перезахоронения в нем, под ним или рядом с ним.

Параллельно в теологии оформилась идея нетленности тела святого (*corpus incorruptum*) как свидетельства святости: тело выглядит таким, как в момент Воскресения мертвых, потому что Господь уже взял праведника к небесному алтарю и ему не надо дожидаться решения своей участи на Страшном суде. Представления об идентичности «земного» и «небесного» тел святого и о «билокации» его души пробудили потребность не только лицезреть гробницу, но и прикоснуться к ней: на территории распространения галльской литургии саркофаги поднимали над уровнем пола в специальных сооружениях (*domuncula*), чтобы сделать их доступными, а в Риме из-за закона о неприкосновенности могил строили вокруг них подземную крипту. Все это имело немалый пропагандистский эффект и способствовало интенсификации культа известных святых и появлению новых культов. Однако следует иметь в виду, что когда мы читаем в житиях, что где-то у могилы праведника вдруг начинают твориться чудеса — видимый знак святости — и «верующие» с разрешения епископа торжественно переносят его останки к алтарю (т. е. происходит фактическая канонизация), мы имеем дело всего лишь с агиографическим топосом «открытия святости» — непременным элементом композиции житийного текста. В жизни все скорее наоборот: сначала мощи помещают в алтарном пространстве, и так создается «святое место» (*locus sanctus*), как бы гарантирующее чудотворность реликвий, к которым начинают стекаться паломники в надежде на чудесную помощь, и складывается культ [1]. Таким образом, в период с конца IV в. по начало VIII в. практически все аспекты (теологический, литургический, ритуальный) культа святых проходят стадию формирования. На этом раннем этапе христианская Церковь — его инициатор и главный двигатель — развивается вместе с ним. Когда примерно с середины VIII в. на фоне ориентированной на Рим «политической религиозности» восходящей династии Каролингов и их сподвижников из рядов франкской аристократии в Западную Европу откроется поток реликвий римских мучеников,

которые будут использоваться для легитимации и укрепления светской власти, можно будет говорить о начале нового этапа в развитии культа святых: инициатива от Церкви переходит к мирянам.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арнаутова, Ю.Е. *Miracula s. Willehadi*: перспективы изучения «недостоверных» источников // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2021. Т. 12. URL: <https://history.jes.su/s207987840016950-4-1/> (дата обращения: 20.06.2024).
2. Delehayе, H. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, 1912.
3. Delehayе, H. *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruxelles, 1927.
4. Wieland, F. *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4 Jahrhundert*. Leipzig, 1912.
5. Braun, J. *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung: Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik*. Bd. 1. München, 1924.
6. Kirsch, J.P. *Die memoria apostolorum an der Appischen Strasse zu Rom und die liturgische Feier des 29. Juni // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Bd. 3. 1923. P. 33–50.
7. Quasten, J. *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*. Münster, 1930.
8. S. Augustinus, Hipponensis episcopus. *Confessionum libri XIII // Patrologiae cursus completus. Series latina* J.P. Migne (Ed.). Vol. 32. Col. 659–869.
9. S. Augustinus, Hipponensis episcopus. *Epistolae // Patrologiae cursus completus. Series latina* J.P. Migne (Ed.). Vol. 33.
10. *Concilia Africae*. A. 345–A. 525 / Ch. Munier (Ed.). Tornhout, 1974.
11. Angenend, A. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München, 1994.
12. Baumeister, T. *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*. Münster, 1980.
13. Angenend, A. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 1997.
14. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1898–1901.
15. Gregorii episcopi Turonensis. *Historiarum libri decem*. 2 Bde / R. Buchner (Hg.). B., 1956. Цит. по русскому изданию: Григорий Турский. *История франков* (пер. В.Д. Савуковой). М., 1987.
16. Behrends, O. *Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht // Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit* / H. Jankuhn u.a. (Hg.). Göttingen, 1978. P. 85–106.
17. *Documenta Catholica Omnia*. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0590-0604__SS_Gregorius_I_Magnus__Epistolae_ad_Constantinam_Avgvstam__LT.doc.html (дата обращения: 20.06.2024).
18. Schimmelpfennig, B. *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt, 1984.
19. Ambrosius, *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileienses* / M. Zelzer (Ed.). Wien, 1982.
20. *Vita sancti Ambrosii // Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino (Vite dei Santi 3)* / A.A.R. Bastiaensen (Ed.). Milano, 1981. P. 51–125.
21. Angenendt, A. *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung // Saeculum*. Bd. 42. 1991. P. 320–348.

22. Gregorii episcopi Turonensis Liber vitae patrum // Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum. Bd. 1 (2). Hannover, 1885. P. 211–284.
23. Vita Hugberti episcopi Traiectensis // Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum. Bd. 6. Hannover, 1913. P. 471–496.
24. Арнаутова, Ю.Е. «Истинные» и «ложные» чудеса глазами церковных авторов: границы средневековой веры в чудо // Одиссей: человек в истории. Божественное чудо в литературной традиции и повседневной жизни. М.: ИВИ РАН, 2023. С. 5–34.
25. Liber diurnus Romanorum pontificum ex unico codice Vaticano / Th. E. ab Sickel (Ed.). Vindobonae, 1889.
26. Poetae Latini Aevi Carolini. Bd. 1 / E. Dümmler (Hg.). B., 1964.
27. Angenendt, A. Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung // Idem. Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag / Th. Flammer, D. Meyer (Hg.). Münster, 2005. P. 269–295.
28. Andrieu, M. Les Ordines Romani du haut moyen âge. Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. Louvain, 1956.
29. Heinzelmann, M. Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes. Turnhout, 1979.

REFERENCES

1. Arnautova, Yu.E. Miracula s. Willehadi: perspektivy izucheniya “nedostovernyh” istochnikov [Miracula s. Willehadi: Prospects for Studying “Unreliable” Sources], *Elektronnyj nauchno-obrazovatelnyj zhurnal “Istoriya”* = Electronic Scientific and Educational Journal “History”, 2021, vol. 12. Available at: <https://history.jes.su/s207987840016950-4-1/> (accessed: 20.06.2024). (in Russ.)
2. Delehaye, H. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, 1912.
3. Delehaye, H. *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l’antiquité*. Bruxelles, 1927.
4. Wieland, F. *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4 Jahrhundert*. Leipzig, 1912.
5. Braun, J. *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung: Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik*, bd. 1. München, 1924.
6. Kirsch, J.P. Die memoria apostolorum an der Appischen Strasse zu Rom und die liturgische Feier des 29. Juni. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, bd. 3. 1923, pp. 33–50.
7. Quasten, J. *Musik und Gesang in den Kulte der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*. Münster, 1930.
8. S. Augustinus, Hipponensis episcopus. Confessionum libri XIII. *Patrologiae cursus completes. Series latina* J.P. Migne (Ed.), vol. 32. col. 659–869.
9. S. Augustinus, Hipponensis episcopus. Epistolae. *Patrologiae cursus completes. Series latina* J.P. Migne (Ed.), vol. 33.
10. *Concilia Africae*. A. 345–A. 525, Ch. Munier (Ed.). Tornhout, 1974.
11. Angenendt, A. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Münster, 1980.
12. Baumeister, T. *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*. Münster, 1980.
13. Angenendt, A. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, 1997.
14. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898–1901.
15. *Gregorii episcopi Turonensis. Historiarum libri decem*, 2 bde, R. Buchner (Hg.). B., 1956. Cit. po russkomu izdaniyu: Grigorij Turskij. Istoriya frankov [Quoted in the Russian Edition: Grigory Tursky. The History of the Franks]. M., 1987.

16. Behrends, O. Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht. *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, H. Jankuhn u.a. (Hg.). Göttingen, 1978, pp. 85–106.
17. *Documenta Catholica Omnia*. Available at: https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0590-0604__SS_Gregorius_I_Magnus__Epistolae_ad_Constantinam_Avgvstam__LT.doc.html (accessed: 20.06.2024).
18. Schimmelpfennig, B. *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt, 1984.
19. Ambrosius, *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileiensis*, M. Zelzer (Ed.). Wien, 1982.
20. Vita sancti Ambrosii. *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino (Vite dei Santi 3)*, A.A.R. Bastiaensen (Ed.). Milano, 1981, pp. 51–125.
21. Angenendt, A. *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung. Saeculum*, bd. 42. 1991, pp. 320–348.
22. Gregorii episcopi Turonensis Liber vitae patrum. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, bd. 1 (2). Hannover, 1885, pp. 211–284.
23. Vita Hugberti episcopi Traiectensis. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, bd. 6. Hannover, 1913, pp. 471–496.
24. Arnautova, Yu.E. “Istinnye” i “lozhnye” chudesa glazami cerkovnyh avtorov: granicy srednevekovoj very v chudo [“True” and “false” miracles through the eyes of church authors: the boundaries of medieval faith in a miracle]. In: *Odissej: chelovek v istorii. Bozhestvennoe chudo v literaturnoj tradicii i povsednevnoj zhizni* [Odyssey: a man in history. The divine miracle in literary tradition and everyday life]. Moscow, Institut vseobshchej istorii Rossijskoj akademii nauk, 2023, pp. 5–34. (in Russ.)
25. *Liber diurnus Romanorum pontificum ex unico codice Vaticano*, Th. E. ab Sickel (Ed.). Vindobonae, 1889.
26. *Poetae Latini Aevi Carolini*, bd. 1, E. Dümmler (Hg.). B., 1964.
27. Angenendt, A. Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung. *Idem. Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, Th. Flammer, D. Meyer (Hg.). Münster, 2005, pp. 269–295.
28. Andrieu, M. *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. Louvain, 1956.
29. Heinzelmann, M. *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*. Turnhout, 1979.

Арнаутова Юлия Евгеньевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, руководитель отдела, Отдел исторической антропологии и истории повседневности, Институт всеобщей истории, Российская академия наук, odysseus1989j@gmail.com

Yulia E. Arnautova, ScD in History, Chief Researcher, Head of the Department, Department of Historical Anthropology and the History of Everyday Life, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, odysseus1989j@gmail.com

Статья поступила в редакцию 14.09.2024. Принята к публикации 18.10.2024
The paper was submitted 14.09.2024. Accepted for publication 18.10.2024