

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

направление подготовки магистров «Культурология»
образовательная программа «Прагматика и менеджмент культуры»

Чистосердов Михаил Сергеевич

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РИМА
КАК ПАЛОМНИЧЕСКОГО ЦЕНТРА
В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

выпускная квалификационная работа

Научный руководитель:
кандидат философских наук, старший научный сотрудник
Лидия Сергеевна Чаковская

Москва

2019

СОДЕРЖАНИЕ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	3
ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ФЕНОМЕН ХРИСТИАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ	23
§1. Древнейшие литературные источники о феномене христианского паломничества.	23
§2. Категория материальности как условие развития паломничества.....	37
§3. Итинерарии как источники о практике паломничества в эпоху поздней Античности.....	42
Глава 2. ОСОБЕННОСТИ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ДО КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО	44
§1. Происхождение римской христианской общины.....	44
§2. Римские катакомбы как источник святости.....	48
ГЛАВА 3. СТАНОВЛЕНИЕ РИМА КАК ПАЛОМНИЧЕСКОГО ЦЕНТРА	55
§1. Трансформация «Pax Romana» в «Pax Christiana».....	55
§2. Христианский Рим императора Константина Великого.....	69
§3. Концептуализация Рима как паломнического центра в эпоху папы римского Дамаса I (366-384 гг.).....	84
§3.1. Особенности становления культа святых в Риме.....	84
§3.2. Культ первоверховных апостолов в Риме и его связь с приматом папства.....	92
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	100
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	106
ПРИЛОЖЕНИЕ	122

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Amm. Marc. Rer. gest.** – Ammianus Marcellinus, Rerum gestarum libri XXXI
- Clem. Alex. Paed.** – Clemens Alexandrinus, Paedagogus
- Clem. Alex. Stromat.** – Clemens Alexandrinus, Stromata
- Ep. Dam.** – Epigrammata Damasiana
- Euseb. De Vit. Const.** – Eusebius, De Vita Constantini
- Euseb. Dem. Ev.** – Eusebius, Demonstratio Evangelica
- Euseb. Hist. eccl.** – Eusebius, Historia ecclesiastica
- Gr. Nys. Ep.** – Gregorius Nyssenus, Epistula
- Hier. De vir. ill.** – Hieronimus, De viris illustribus
- Hipp. De Christ. et Antichrist.** – Hippolytus, De Christo et Antichristo
- Irin. Ling. Ad. Haer.** – Irenaeus Lugdunensis, Adversus Haereses
- Lact. De mort. persecut.** – Lactancius, De mortibus persecutorum
- Liber. Cat.** – Liberian Catalogue
- Lib. pont.** – Liber Pontificalis
- Melit. Sard. Per. Pasc.** – Meliton Sardeon, Peri Pascha
- Origen. Comment. in Ev. Ioan.** – Origenes, Commentarius in Evangelium Ioannis
- Origen. Cont. Cels.** – Origenes, Contra Celsum
- Plin. n. h.** – G. Plinius Secundus maior, Naturalis Historia
- RGDA** – G. Iul. Caes. Augustus Octavianus, Res Gestae Divi Augusti
- Sen. De prov.** – L. Annaeus Seneca junior, De providentia
- Socr. Schol. Hist. eccl.** – Socrates Scholasticus, Historia ecclesiastica
- Sozom. Hist. eccl.** – Sozomen, Historia ecclesiastica
- Suet. Aug.** – G. Suetonius Tranquillus, De vita XII Caesarum, Augustus
- Suet. Claud.** – G. Suetonius Tranquillus, De vita XII Caesarum, Claudius
- Tac. Agr.** – P. Cornelius Tacitus, De vita et moribus Iulii Agricolae
- Tert. De praescript. haeret.** – Tertullianus, De praescriptione haereticorum
- Vell.** – Velleius Paterculus, Historia Romana

ВВЕДЕНИЕ

Проблематика исследования. Прежде чем перейти к исследованию, необходимо дать дефиницию основным понятиям, используемым в работе.

«Большой энциклопедический словарь» дает следующее определение паломничеству: «странствие верующих для поклонения святым местам (у христиан в Иерусалим, Рим и др.). Названо по обычаю христианских паломников привозить из Палестины пальмовую ветвь»¹.

«Российский гуманитарный энциклопедический словарь» дает следующее определение: «путешествие верующих к «святым местам», основанное на вере в то, что Божество открывается и дарует благодатную помощь в первую очередь там, где некогда его религия зарождалась или проходила решающие этапы своего становления»².

В настоящей работе нас интересует христианское паломничество, поэтому в качестве рабочего определения примем следующее: паломничество – это путешествие верующих христиан к местам и артефактам, обладающим в их глазах особой святостью, имеющее в виду самые различные цели как то: получение особой благодати и помощи, демонстрация собственной веры и т.п.

Для того чтобы определенное место состоялось в качестве паломнического центра, а «святые места» стали бы предметом поклонения, необходимо, чтобы они были явлены (или, лучше сказать, выявлены, поскольку сами они явиться не могут – их обязательно должны обнаружить или идентифицировать). После выявления (или идентификации), они должны получить статус «святого места», гарантированный некоторым авторитетом. Таким «выявлением» святых мест был проект императрицы Елены в Иерусалиме, санкционированный императором Константином. Также «святое место» должны быть обозначено таким образом, чтобы каждый

¹ Паломничество // Большой энциклопедический словарь. Ред. А. М. Прохоров. 2000.

² Паломничество // Российский гуманитарный энциклопедический словарь. М.: Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», Философский факультет СПбГУ, 2002.

паломник мог его однозначно идентифицировать. Кроме того, паломнические центры должны обладать принципиальной доступностью, которая обеспечивается двумя условиями: свободой отправления культа (в рамках которого артефакты и осмысляются в качестве ценности) и нахождением артефактов в публичном пространстве.

Приведение объектов в соответствие с указанными выше требованиями является необходимым условием для их реализации в качестве потенциальных целей паломничества.

Таким образом, становление любого топоса в качестве паломнического центра не происходит само собой – это всегда определенное усилие одного человека или группы людей. Четкая артикуляция мотива становления определенного места в качестве паломнического центра не является обязательным атрибутом этой деятельности – она может исходить из совершенно иных предпосылок. Итогом приложенных усилий, согласно приведенным выше требованиям, к определенной локации становится стремление к ней групп верующих.

Христианское паломничество начинает свое становление лишь после издания Медиоланского эдикта в 313 г. Константином Великим, который легализовал христианство на территории империи. Первой локацией, к которой потянулись паломники, была Палестина, включая Иерусалим. Проект императора Константина и его матери Елены по выявлению мест и реликвий, связанных с жизнью, страстями и воскресением Христа, а также активная градостроительная деятельность императорской фамилии (например, строительство базилики Гроба Господня в Иерусалиме) сконструировали Иерусалим в качестве главного паломнического города христиан эпохи поздней Античности. Другим таким центром постепенно стал «Новый Рим», Константинополь, одной из главных святынь которого считалась церковь Святых Апостолов, в которой хранились мощи апостолов.

Иерусалим на момент легализации христианства Константином как город, фактически, не существовал. Две Иудейские войны (Первая – 66-71

гг., Вторая – 115-117 гг.) и восстание Бар-Кохбы (132-135 гг.) положили конец автономии Палестины, а Иерусалим прекратил свое существование в качестве города, будучи преобразован императором Адрианом в римскую колонию Элия Капитолина. Константинополь, заложенный Константином I в 324 г., был построен на свободном пространстве, если не считать небольшого поселения Византия. И Константинополь, и Иерусалим были в большей степени в сфере символизма свободны от языческих и имперских коннотаций, в отличие от Рима, бывшего и центром империи, и центром гражданского культа древнеримской религии.

Кроме того, Иерусалим обладал интуитивно понятной святостью для христиан – он был связан с жизнью, страстями и воскресением Христа. Константинополь сразу конструировался Константином как исключительно христианский город, как новая столица империи.

Рим интуитивно понятной святостью и значимостью для христиан, живших в первые десятилетия и даже столетия после Медиоланского эдикта, все же не обладал: он не был связан ни с самим Христом, ни с пророками, предвещавшими пришествие Мессии, ни с более ранними ветхозаветными героями и событиями, описанными в Библии.

Становление Рима в качестве паломнического центра происходило в более сложных условиях. Нагруженный символизмом, Рим, где каждое сооружение говорило об этом месте как о столице империи, как центре языческих культов, должен был быть переосмыслен в рамках новой идеологии христианством, чтобы стать по-настоящему христианским городом и паломническим центром.

Таким образом, проблематика настоящего исследования заключается в двух аспектах. Во-первых, она связана с целенаправленной деятельностью определенных лиц, способствовавших становлению Рима в качестве паломнического центра. Во-вторых, она связана с переосмыслением в рамках новой идеологии статуса самого Рима.

Цель исследования. Целью настоящей работы является установление особенностей формирования Рима как христианского паломнического центра в поздней Античности.

Задачи исследования. В соответствии с целью настоящего исследования, мы ставим следующие задачи, которые должны быть решены:

1. Выяснить, насколько в поздней Античности был распространен феномен христианского паломничества;
2. Выяснить, каково было отношение к паломничеству со стороны церковных мыслителей в эпоху до Константина Великого;
3. Объяснить, как категория материальности коррелирует с проблемой становления паломничества как института;
4. Выяснить, воспринимался ли Рим как паломнический центр в IV в. (на материале древнейших итинерарий);
5. Показать, каковы были условия и особенности становления Римской Церкви в апостольский век;
6. Объяснить, каковы были особенности римских катакомб и почему ранее IV в. они не были местом паломничества;
7. Показать, как Евсевий Кесарийский разработал новую идеологию, синтезировавшую имперскую историю Рима и историю христианства;
8. Выяснить, к каким изменениям в жизни Римской Церкви привели победа Константина над Максенцием в 312 г. и последовавшая за этим легализация христианства;
9. Показать, как изменение статуса Церкви Константином I и его градостроительная деятельность отразились на становлении Рима как паломнического центра;
10. Выяснить, как деятельность папы римского Дамаса I по благоустройству могил мучеников и святых способствовала становлению Рима в качестве паломнического центра;
11. Выяснить, как оформление культа первоверховных апостолов и связанное с ним идеологическое оформление примата папства в правление

папы римского Дамаса I способствовало становлению Рима в качестве паломнического центра.

Задачи №1-2 будут решены в первом параграфе 1 главы; задача №3 будет решена во втором параграфе 1 главы; задача №4 будет решена в третьем параграфе 1 главы; задача №5 будет решена в первом параграфе 2 главы; задача № 6 будет решена во втором параграфе 2 главы; задача №7 будет решена в первом параграфе 3 главы; задачи №8-9 будут решены во втором параграфе 3 главы; задача №10 будет решена в параграфе 3.1. 3 главы; задача №11 будет решена в параграфе 3.2 3 главы.

Объект исследования. Объектом настоящей работы является город Рим.

Предмет исследования. Предметом исследования является процесс становления Рима как паломнического центра.

Хронологические рамки. В настоящей работе мы рассматриваем становление Рима как паломнического центра с момента древнейших свидетельств о Римской Церкви вплоть до деятельности папы Дамаса I (366-384 гг.), уделяя особое внимание трансформациям города, произошедшим на протяжении IV в.

Актуальность. Рим наряду с Иерусалимом и Афинами был важным местом для складывания европейской культуры. Метафорически выражаясь, Афины подарили миру философию, Иерусалим стал местом распространения христианства. Роль Рима оказалась гораздо сложнее. Небольшой город на Апеннинском полуострове к I в. стал столицей империи, включившей в себя большую часть известного тогда мира. Римская империя подарила миру не только право, дороги, строительство из бетона, культ чистоты тела, но стала плавильным котлом для культур. Именно Рим стал опорной точкой, откуда началось распространение христианства дальше на запад и на север. На осколках Римской империи были созданы варварские королевства, через Рим ими было принято христианство. Рим по сей день остается важным паломническим центром для всего христианского мира: и католики, и

православные едут поклониться могилам апостолов Петра и Павла, веригам апостола Петр, множеству мучеников, убитых во время гонений на Церковь и многим другим артефактам. В настоящей работе мы обращаемся к истокам становления Рима как паломнического центра, чтобы лучше понять, в каких условиях и при каких обстоятельствах центр языческой империи стал одним из главных паломнических центров христианского мира. На его примере мы видим, как превращение его в паломнический центр является принципиальной стратегией превращения его в христианский город вообще.

Новизна. Новизна настоящей работы обусловлена несколькими факторами. Первый фактор заключается в том, что в настоящей работе впервые проблематизирована тема становления Рима как паломнического центра в поздней Античности. Работы, посвященные паломничеству в Рим, фокусируются, преимущественно, на более позднем времени и не рассматривают данную тему как проблемное поле для исследований³. Второй фактор, обуславливающий актуальность работы, связан с восполнением пробела в отечественной науке, связанного с отсутствием полноценных исследований, посвященных становлению Рима в качестве паломнического центра в поздней Античности. Третий фактор заключается в аккумуляции накопленных знаний в русскоязычной и англоязычной традиций по данной теме. Четвертый фактор заключается в попытке автора настоящей работы применить культурологический подход к анализу проблемы становления Рима как паломнического центра, а также попыткой комплексного рассмотрения проблемы с привлечением как литературных источников, так и произведений искусства и археологических данных.

Источники. Одними из главных источников для настоящей работы являются сочинения Евсевия Кесарийского (ок. 260-330/340 гг.), историка и церковного мыслителя эпохи Константина Великого. «Церковная история»

³ См., например: Frauzel, F. From Canterbury to Rome: plures de gente anglorum ad Petri limina. Pilgrimage as a worldwide system of connectivity during the Late Antiquity and the Early Middle Ages. Pp. 1087-1095 // SOMA 2012. Identity and Connectivity, Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology (Firenze, March 1-3, 2012). Vol. II. Eds. L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci, V. Orsi and S. Valentini. Oxford: BAR International Series, 2013.

Евсевия Кесарийского – один из наиболее ранних текстов, в котором зафиксированы события церковной истории до 324 г. Наиболее важный источник по истории правления императора Константина Великого – его сочинение «Жизнь Константина», в котором историк рассматривает деяния императора через призму христианского вероучения, а саму его биографию – как путь к принятию христианства. Также среди его сочинений следует выделить «Доказательство в пользу Евангелия», остающееся непереуведенным на русский язык, и «Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования», в которых проявились его историософские взгляды.

Следует также отметить «Панегирик Августу Константину» языческого ритора Назария из Бурдигала (IV в.), в котором содержатся сведения о правлении императора Константина.

Сочинения Ипполита Римского (ок. 170-235 гг.) «О Христе и Антихристе» и Иринаея Лионского (ок. 130-202 гг.) «Против ересей» были важными источниками для реконструкции образа Римской империи в христианской культуре в эпоху до легализации последнего.

Не менее значимым сочинением по истории раннего христианства является сочинение ритора и апологета Лактанция (ок. 250-325 гг.) «О смертях гонителей», в котором нашли отражение события последних гонений на христиан во времена тетрархий. Значимость сочинения также заключается в том, что Лактанций цитирует в нем Медиоланский эдикт 313 г., не дошедший до наших дней.

Среди сочинений по церковной истории следует также выделить «Церковную историю» Сократа Схоластика (ок. 380-440 гг.) и одноименное сочинение Созомена (ок. 400-450 гг.), относящиеся к более позднему времени, чем сочинения Евсевия, но также обладающие большим значением.

Главный источник для настоящей работы, касающийся середины – 2-ой пол. IV в., – это сочинение Аммиана Марцеллина (ок. 330-395 гг.) «Деяния», сохранившаяся часть которого охватывает период 353-378 гг.

Самыми важными источниками по истории и культуре Римской Церкви являются «Хронограф 354 г.» и «Книга понтификов», остающиеся непереуведенными на русский язык. «Хронограф 354 г.» (также известный как «Календарь Филокала») был составлен в 354 г., вероятно, каллиграфом Фурием Дионисием Филокалом, каллиграфом папы Дамаса I (300-384 гг.), по заказу римского христианского аристократа Валентина. Сам хронограф сохранился лишь в копиях, наиболее полной из которых является «Кодекс Барберини», который содержит также рисунки карандашом, копии оригинальных иллюстраций. «Хронограф 354 г.» состоит из нескольких частей, некоторые из которых иногда преподносятся как самостоятельные источники.

Наиболее важные текстовые части «Хронографа» - это:

- непосредственно сам «Календарь»;
- «Список римских консулов» (также иногда именуемый «Фасты», хронологически охватывает период от основания республики до 354 г.);
- «Список префектов Рима» (охватывает период 254-354 гг.);
- «Depositio episcoporum» (обозначает дни и места поминания римских епископов, охватывает период 255-352 гг.);
- «Depositio martyrum» (обозначает дни и, частично, места поминания римских мучеников, а также содержит упоминания двух праздников – Рождества Христова и специфический праздник «Natale Petri de Cathedra», означающий, вероятно, учреждение Римской кафедры апостолом Петром);
- «Catalogus Liberianus» («Либерийский каталог», содержащий имена и даты епископства римских пап вплоть до папы Либерия, откуда эта часть «Хронографа» и получила свое название).

Предположительно, «Хронограф» содержит актуальную подборку императорских праздников (например, праздник «Sol Invictus» 25 декабря в самом «Календаре»), даты культов Кибелы и Исиды, но минимум христианских праздников. Примечательно, что автор «Хронографа»

совершенно свободно совмещает как античную римскую историю, так и историю христианскую. Например, «Фасты» (список консулов), содержит несколько вставок о Рождестве Христове⁴ (Nos cons. dominus Iesus Christus natus est VIII kal. Ian. d. Ven. luna xv), Страстях Христовых⁵, приходе первоверховных апостолов в Рим⁶ и одновременной смерти апостолов Петра и Павла⁷.

«Хронограф 354 г.» наряду с саркофагом Юния Басса, датированным 359 г. хорошо демонстрируют, как языческая культура поглощалась и перерабатывалась христианством в Риме в сер. IV в.⁸

«Книга понтификов» (Liber Pontificalis) – сборник жизнеописаний римских епископов, рассказывающая об их происхождении, деяниях, постройках и других важных событиях, включая смерть и иногда места погребения. «Книга» складывалась постепенно из материалов разной степени достоверности, что иногда затрудняет работу с этим источником. Во всех списках «Книга» начинается с апостола Петра, но заканчивается разными понтификами. Для настоящей работы мы использовали онлайн-публикацию оригинального текста по самому раннему списку, «Catalogus Felicianus», датированному примерно VI в.⁹, и перевод «Книги» на английский язык,

⁴ Строка «AD 1»: «Nos cons. dominus Iesus Christus natus est VIII kal. Ian. d. Ven. luna xv» - «Во времена этих консулов [Гая Цезаря и Луция Эмилия Павла] Господь Иисус Христос родился за 8 дней до январских календ в день Венеры <??>». Пер. наш (М.Ч.). URL:

http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_08_fasti.htm (дата обращения: 11.03.2019).

⁵ Строка «AD 29»: «His consulibus dominus Iesus Christus passus est die Ven. luna XIII» - «В их консульство [Квинта и Луция Геминия] Господь Иисус Христос претерпевал Страсти в день Венеры <??>». Пер. наш (М.Ч.). URL: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_08_fasti.htm (дата обращения: 11.03.2019).

⁶ Строка «AD 33»: «His cons. Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum» - «В их консульство [Сервия Сульпиция Гальбы и Луция Корнелия Суллы Феликса] апостолы Петр и Павел пришли в Город учредить епископство». Пер. наш (М.Ч.). URL:

http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_08_fasti.htm (дата обращения: 11.03.2019).

⁷ Строка «AD 55»: «His cons. passi sunt Petrus et Paulus III kal. Iul.» - «В их консульство [Нерона и Луция Антиста Вера] Петр и Павел приняли мученическую смерть за 3 дня до июльских календ». Пер. наш (М.Ч.). URL: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_08_fasti.htm (дата обращения: 11.03.2019).

⁸ Проблема синтеза античной культуры и христианства в Риме на примере отдельно взятого мавзолея на Вилле Гордиани хорошо рассмотрена Дугласом Боином в статье «Память о «Петре» в Риме IV в.»: Boim, D. The Memory of «Peter» in Fourth-Century Rome: Church, Mausoleum, and Jupiter on the Via Praenestina // Christian Art in Its Imperial Context. Eds. Lee M. Jefferson and Robin M. Jensen. Minneapolis, Fortress Press, 2015.

⁹ «Liber Pontificalis» на сайте «The Latin Library». URL: <http://www.thelatinlibrary.com/liberpontificalis1.html> (дата обращения: 15.03.2019).

выполненный Рэймондом Дэвисом, научным сотрудником университета Квинс в Белфасте¹⁰.

Источники, на материале которых мы проанализировали в 1 параграфе 1 главы распространение феномена христианского паломничества в поздней Античности и представления церковных мыслителей о нем, были следующие.

Во-первых, это сочинения богослова и апологета Климента Александрийского (ок. 150-215 гг.) «Строматы» и «Педагог», в которых содержатся фрагменты, отражающие взгляд богослова на предмет святости определенных мест и путешествий.

Во-вторых, это сочинение Мелитона Сардийского (ум. ок. 190 г.) «Слово на Пасху», анализ которого показывает, что епископ действительно совершал поездку в Святую землю (как об этом свидетельствует Евсевий Кесарийский), а также демонстрирует цель поездки епископа.

В-третьих, это сочинения теолога и философа Оригена (ок. 185-254 гг.) «Толкования на евангелие от Иоанна» и «Против Цельса», в которых содержатся фрагменты, отражающие взгляд теолога на предмет святости отдельных мест, в целом, и Святой земли, в частности, а также дающие представление о целях путешествий людей в Святую землю. Сочинение «Против Цельса», одно из самых пространных апологетических сочинений сер. III в., содержит множество сведений о реалиях своего времени, а также сведения о том, как христианство иногда воспринималось философами-язычниками, в связи с чем данное сочинение неоднократно нами использовалось для прояснения различных вопросов.

Дополнительно также были привлечены отдельные фрагменты из работ Евсевия Кесарийского, а также рассмотрен фрагмент «Мученичества Пиония», составленного ок. сер. III в.

¹⁰ The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis): The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715. Revised edition, translated with introduction and notes by Raymond Davis. Liverpool University Press, 2010.

В-четвертых, было проанализировано сочинение святителя Григория Нисского (ок. 335-394 гг.) «О тех, которые предпринимают путешествие в Иерусалим», наиболее ярко свидетельствующее о развитии феномена паломничества в IV в.

Важными источниками для настоящей работы были также христианские итинерарии – своеобразные путеводители по святым местам, содержащие указания маршрутов, остановок на пути, иногда – расстояний, некоторые из которых включают в себя описания святых мест и субъективные переживания паломников. Древнейшие из них – «Бордоский путник» (ок. 333 г.) и «Итинерарий Эгерии» (ок. 383 г.).

«Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования», «Церковная история», «Жизнь Константина» и «Доказательство в пользу Евангелия» Евсевия Кесарийского позволили нам реконструировать идеологию «*Rex Christiana*», трансформировавшуюся из античной идеи «*Rex Romana*», и совместившую в себе как историю Рима, так и историю христианства.

Генезис идеи «*Rex Romana*» был рассмотрен на материалах труда Веллея Патеркула (19 г. до н.э. – 31 г.) «Римская история», труда Сенеки Младшего (4 г. до н.э. – 65 г.) «О провидении» и труда Плиния Старшего (22/24 – 79 гг.) «Естественная история».

Самым важным источником по эпохе папы Дамаса I является его литературное наследие, включая элоги и эпиграммы, объединенное в корпус «*Epigrammata Damasiana*»¹¹, остающийся непереуведенным на русский язык.

Степень разработанности темы. Как мы заметили ранее, отдельных специальных публикаций, посвященных проблематике настоящей работы, не существует. Отдельным вопросам посвящен большой блок научной литературы.

¹¹ *Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. Recensuit et adnotavit Maximilianus Ihm. University of Toronto, 1895. Пер. на англ.: Trout, D. E. Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Translated by idem. Oxford, Oxford University Press, 2015.*

Среди общих работ, посвященных поздней Античности и синтезу античной культуры и христианства, следует выделить работы С. С. Аверинцева (1937-2004 гг.) «Истоки и развитие раннехристианской литературы»¹², «Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса)»¹³, «Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью»¹⁴, в которых им анализируются общие изменения культуры эпохи поздней Античности, хотя понятие «поздней Античности» как самостоятельной эпохи было выработано американским антиковедом Питером Брауном. Среди работ Питера Брауна следует выделить работы «Становление поздней Античности»¹⁵ и «Культ святых», из которых только последняя переведена на русский язык¹⁶. Критика концепции культа святых в поздней Античности хорошо представлена статьей Рамси Макмуллена¹⁷, хотя она и не умаляет заслуг Питера Брауна перед наукой, а его работа «Культ святых» по-прежнему остается фундаментальной по этой теме.

Феномену раннехристианского паломничества посвящено достаточно ограниченное число работ. основополагающая работа по данной проблеме – монография Эдварда Ханта «Паломничество в Святую землю в поздней Античности»¹⁸, хотя напрямую к проблематике нашего исследования она и не относится. Феномен античного паломничества и его возможное влияние на христианское паломничество рассмотрен в сборнике статей «Паломничество в греко-римской и христианской Античности», хотя

¹² Аверинцев, С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1983—1994. // Т. 1. М., 1983. С. 501—515.

¹³ Аверинцев, С. С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 308-337.

¹⁴ Аверинцев, С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17-64.

¹⁵ Brown, P. The Making of Late Antiquity. Harvard University Press, 1993.

¹⁶ Браун, П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004.

¹⁷ MacMullen, R. The place of the holy man in the Later Roman Empire. Harvard Theological Review. Vol. 112, № 1, 2019, pp. 1-33.

¹⁸ Hunt, E. D. Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire: AD 312–460. Oxford: Clarendon Press, 1982.

христианскому паломничеству посвящена меньшая часть сборника¹⁹. Следует выделить монографию Брурии Биттон-Ашкелони, в которой рассмотрено большое количество источников, посвященных данной проблеме²⁰. Проблема неоднозначности антипаломнических высказываний христианских мыслителей на примере работы Григория Нисского «О тех, кто предпринимает путешествия в Иерусалим» поднимается в статье Пола Бразински «Раннехристианская ”антипаломническая литература”»²¹. Проблема святости мест в христианстве хорошо рассмотрены в статьях Пола Финни «Вновь о святом месте»²² и Роберта Маркуса «Как могут на Земле места становиться святыми?»²³. Более теоретической работой по данному вопросу является статья Алексея Лидова «Иеротопия. Создание сакральных мест как форма творчества и предмет культурной истории»²⁴.

Паломничеству в Рим в эпоху поздней Античности посвящена буквально одна статья – «Паломничество в Рим в конце IV в.» Густава Барди²⁵. В ней, однако, тема Рима как паломнического центра не проблематизируется, а сама статья носит скорее описательный характер: на примере различных литературных свидетельств автор демонстрирует, что уже в конце IV в. Рим представлял собой паломнический центр и вся империя признавала за городом его статус. Примечательно, что тема Рима как паломнического центра в период до конца IV в. и с конца IV в. до Средних веков в научной литературе никак не представлена²⁶.

¹⁹ Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods. Eds. Jas Elsner and Ian Rutherford. Oxford, Oxford University Press, 2005.

²⁰ Bitton-Ashkelony, B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. University of California Press, 2005.

²¹ Brazinski, P. A. Early Christian «Anti-Pilgrimage» Literature: The Case of Gregory of Nyssa's Letter 2. Hortulus. Vol. 12, № 1, 2015, pp. 4-14.

²² Finney, P.C. Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, pp. 69-74.

²³ Markus, R. A. How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. Journal of Early Christian Studies. Vol. 2, №3, 1994, pp. 257-171.

²⁴ Lidov, A. Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History. Pp. 32-58 // Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia. Ed. A. Lidov, Moscow, 2006.

²⁵ Bardy, G. Pèlerinages a Rome vers la fin du IVE siècle. Analecta Bollandiana. Vol. 67, 1949. Pp. 224-235.

²⁶ Тема Рима как паломнического центра в Средние века поднимается, например, в статье Флавии Фраудзель, однако рассматривается в контексте проблемы паломничества как системы связи в поздней Античности и Средние века: Frauzel, F. From Canterbury to Rome: plures de gente anglorum ad Petri limina. Pilgrimage as a worldwide system of connectivity during the Late Antiquity and the Early Middle Ages. Pp. 1087-

Джорджия Франк в статье «Взгляд паломника в эпоху до икон» весьма продуктивно рассматривает проблему визуальной культуры раннего христианства на примере итинерариев²⁷. Она приходит к выводу, что для паломников самое главное – возможность мысленно погрузиться в эпоху Христа, постараться умозрительно представить себе события Библии. Йаш Элснер в статье «Бурдигальский итинерарий: политика и спасение в географии империи Константина» восстанавливает политический и культурный контекст создания «Бурдигальского итинерария»²⁸. К проблеме визуальной культуры поздней Античности примыкает его же статья «Античный взгляд и современная история искусств»²⁹ и Дженифер Тримбл «Взаимодействие с изображениями в Римской империи»³⁰.

Проблеме феномена раннехристианского искусства, частично соприкасающейся с темой визуальной культуры, его происхождению и способам его анализа посвящена обширная библиография. В качестве хорошей обзорной работы, несколько старой, но не устаревшей морально, отметим небольшую статью Мэри Мюррей «Раннехристианское искусство и археология»³¹. Особенно ценны работы Робин Йенсен, специалисты по раннехристианскому искусству. Среди ее работ следует отметить достаточно новый сборник статей «Искусство империи. Христианское искусство в имперском контексте», лейтмотив которого – взаимодействие между христианским искусством и античной культурой империи в IV в.³², статьи «Компилируя сюжеты. Зрительные стратегии раннехристианского

1095 // SOMA 2012. Identity and Connectivity, Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology (Firenze, March 1-3, 2012). Vol. II. Eds. L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci, V. Orsi and S. Valentini. Oxford: BAR International Series, 2013.

²⁷ Frank, G. The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons. Pp. 98-115. // *Visuality before and beyond the Renaissance*. Ed. Robert S. Nelson / Cambridge Studies in New Art History and Criticism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

²⁸ Elsner, J. The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire. *The Journal of Roman Studies*. Vol. 90, 2000, pp. 181-95.

²⁹ Elsner, J. Ancient Viewing and Modern Art History. *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 13, 1998, pp. 417-437.

³⁰ Trimble, J. Communicating with Images in the Roman Empire // Eds. F. S. Naiden and Richard J. A. Talbert. *Exploring Modes of Communication in the Ancient World*. Oxford University Press, 2017. Pp. 106-27.

³¹ Murray, M. Ch. Early Christian Art and Archeology. *Religion*. Vol. 12, №2, 1982, pp. 167-173.

³² *The Art of Empire. Christian Art in Its Imperial Context*. Eds. Lee M. Jefferson and Robin M. Jensen. Minneapolis, Fortress Press, 2015.

искусства»³³ и «Невидимый христианский Бог в христианском искусстве»³⁴. Ценной работой по данной теме является также каталог «Изображая Библию. Раннехристианское искусство», содержащий статьи ведущих специалистов по раннехристианскому искусству³⁵.

Проблема восприятия искусства и отношения к нему ранних христиан вполне исчерпывающе, хотя и не бесспорно, рассмотрена в монографии Пола Финни «Невидимый Бог. Ранние христиане об искусстве»³⁶.

В русскоязычной традиции тема раннехристианского искусства также хорошо представлена. Среди наиболее важных работ следует выделить фундаментальные труды Н.В. Покровского «Евангелие в памятниках иконографии», «Очерки памятников христианского искусства» и «Церковная археология в связи с историей христианского искусства». Работы В.В. Вейдле, посвященные раннехристианскому искусству, несколько устарели с точки зрения методологии и фактологии, но содержат множество ценных положений, по сей день принятых в науке³⁷. По сей день не теряет своей актуальности работа В.Н. Лазарева «История византийской живописи».

Хорошо дополняют друг друга работы Джудит Лье «Ни евреи, ни греки? Конструкция раннего христианства»³⁸ и Филипа Харланда «Подвижность идентичности в мире ранних христиан»³⁹, раскрывающие тему идентичности ранних христиан.

Основополагающие работы, не теряющими своей актуальности, посвященные исследованию римских катакомб, - это труд Антонио Бозио «Подземный Рим», положивший начало систематическому изучению

³³ Jensen, R. Compiling Narratives: The Visual Strategies of Early Christian Art. *Journal of early Christian studies*. Vol. 23, № 1, 2015, pp. 1-26.

³⁴ Jensen, R. The Invisible Christian God in Christian Art. Pp. 217-233 // *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. Eds. April D. Deconick and Grant Adamson. Routledge, 2014.

³⁵ *Picturing the Bible: the Earliest Christian Art*. Ed. Jeffrey Spier. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 2008.

³⁶ Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994.

³⁷ Вейдле, В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // Вейдле В.В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 165-192; 319-329; Вейдле, В. В. Перерождение античного искусства // *Православная мысль*. 1947. Вып. 5. С. 23-47.

³⁸ Lieu, J. M. *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. Bloomsbury, 2016.

³⁹ Harland, P. A. *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*. New York, London, 2009.

римских катакомб⁴⁰ и монография Уильяма Уитроу «Катакомбы Рима»⁴¹. Среди современных работ, посвященных римским катакомбам, следует отметить монографию Эрика Смита «Гетеротопия Фуко в катакомбах Рима»⁴², отличительной особенностью которой является рассмотрение феномена римских катакомб через призму философии. На наш взгляд, монографию нельзя признать успешной: большую часть книги составляет пересказ философии Мишеля Фуко, а само применение философского подхода к изучению феномена римских катакомб дает крайне ограниченные результаты. В целом, Эрик Смит в своей книге пересказал все, что о катакомбах известно, но в философских терминах.

Примыкающая к теме феномена христианских катакомб в Риме тема погребальных практик в Античности и христианстве вполне исчерпывающе рассмотрена Барбарой Борг⁴³. Отметим также сборник статей «Поминование усопших», основная тема которого – изучение специфики римских, еврейских и христианских захоронений⁴⁴. Тема погребальных практик и представления о смерти в римской культуре подробно рассмотрена в хрестоматии, составленной Валери Хоуп⁴⁵.

Среди работ, посвященных культурным и религиозным изменениям IV в., следует выделить работу Гастона Буасье «Падение язычества», не теряющую своей актуальности⁴⁶, монографию Джона Каррана «Языческий город и христианская столица»⁴⁷, монографию Йаша Элснера «Имперский Рим и триумф христианства»⁴⁸ и монографию Рамси Макмуллена «Христианство и язычество в IV-VIII вв.»⁴⁹.

⁴⁰ Bosio, A. *Roma Sotterranea*. Roma, 1632.

⁴¹ Withrow, W. H. *The Catacombs of Rome and their Testimony Relative to Primitive Christianity*. London, 1888.

⁴² Smith, E. C. *Foucault's Heterotopia in Christian Catacombs. Constructing Spaces and Symbols in Ancient Rome*. Palgrave Macmillan, 2014.

⁴³ Borg, B. E. *Crisis and Ambition. Tombs and Burial Customs in Third Century CE Rome*. Oxford, 2013.

⁴⁴ *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*. Eds. Laurie O. P. Brink and Deborah Green, with an Introduction by Richard Saller. Berlin, New-York, 2008.

⁴⁵ Хотя книга и заявлена как хрестоматия, большое количество комментариев и примечаний делают ее весьма ценной: Hope, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007.

⁴⁶ Буасье, Г. *Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке*. М., 1892.

⁴⁷ Curran, J. R. *Pagan City and Christian Capital Rome in the Fourth Century*. Oxford, 2000.

⁴⁸ Elsner, J. *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford, 1998.

⁴⁹ MacMullen, R. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press, 1999.

Библиография, посвященная императору Константину и его взаимоотношениям с Церковью и христианством поистине необъятна. Отметим монографию Тимоти Барнса «Афанасий и Константин»⁵⁰, статью Билала Баца «Константин и христианская Церковь»⁵¹, монографию Томаса Эллиотта «Христианство Константина Великого»⁵², статью Рамси Макмуллена «Константин и чудеса»⁵³. На русском языке наиболее известной работой остается труд Якова Буркхардта «Век Константина Великого».

Не менее обширна библиография по градостроительной деятельности Константина Великого. Одна из наиболее фундаментальных работ, посвященных теме отражения политики в топографии городов, остается работа Ричарда Краутхаймер «Три христианские столицы», в которой наиболее полно рассмотрена градостроительная деятельность Константина. Для понимания контекста градостроительной деятельности оказалась весьма полезна статья Оливьера Хекстера «Рим в идеологии Поздней империи»⁵⁴.

Проблеме происхождения христианских базилик и их отдельным аспектам посвящена обширная библиография⁵⁵, однако наиболее исчерпывающей и полной остается работа Ричарда Краутхаймера⁵⁶. Арке Константина в Риме посвящена вполне исчерпывающая статья Филипа Пирса⁵⁷.

⁵⁰ Barnes, Timothy David. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

⁵¹ Bas, B. *Constantine and the Christian Church: the Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea's De Sepulchro Christi*. *Islami Ilimler Dergisi / Journal of Islamic Sciences*. Vol. 11, №2, 2016, pp. 109-125.

⁵² Elliott, T. G. *The Christianity of Constantine the Great*. Scranton, PA: University of Scranton Press, 1996.

⁵³ MacMullen, R. *Constantine and the miraculous*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 9, № 1, 1968, pp. 81-96.

⁵⁴ Hekster, O. *The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine*. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 717-748.

⁵⁵ Blaauw, Sible de. *Liturgical features of Roman churches: manifestations of the Church of Rome? Chiese Locali e Chiese Regionali Nell'Alto Medioevo*. Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014, pp. 321-342; Odahl, Ch. M. *The Christian Basilicas of Constantinian Rome*. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, pp. 3-28; 154. Valeriani, S. *Ceilings in Basilicas of Early Christian Origin in Rome*. Pp. 128-135 // *L'architrave, le plancher, la plate-forme*. *Nouvelle Histoire de la Construction*. Ed. Roberto Gargiani. Lausanne, 2012; Ward Perkins, J. B. *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*. *Papers of the British School at Rome*. Vol. 22, 1954, pp. 69-90.

⁵⁶ Krautheimer, R. *The Constantinian Basilica*. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 21, 1967, pp. 115-140.

⁵⁷ Peirce, P. *The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art*. *Art History*. Vol. 12, 1989, pp. 387-418.

Социальные истоки христианской архитектуры рассмотрены в фундаментальном труде Майкла Уайта⁵⁸.

Деятельность папы Дамаса I в настоящее время рассматривается, преимущественно, двумя исследователями: Марианной Саги, ученицей Питера Брауна, и Деннисом Траутом. Марианна Саги рассматривает эпоху папы Дамаса, преимущественно, в контексте политической борьбы и борьбы с ересями 2-ой пол. IV в.⁵⁹ Деннис Траут больше сосредоточен на литературной деятельности папы Дамаса⁶⁰. На русском языке специальные работы, посвященные папе Дамасу отсутствуют, хотя отдельные аспекты его деятельности рассматриваются в двух статьях, посвященных проблеме становления примата папства⁶¹.

Мы также считаем необходимым отметить несколько работ, носящих более справочно-энциклопедический характер. Во-первых, это фундаментальный двухтомник В. Л. Задворного «История римских пап». Во-вторых, это коллективный труд сотрудников Кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ – двухтомник «Введение в историю Церкви».

В соответствии с поставленными задачами работа имеет следующую структуру:

⁵⁸ White, L.M. The Social Origins of Christian Architecture. Vol. I. Valley Forge, Pennsylvania, 1996; White, L.M. The Social Origins of Christian Architecture. Vol. II. Valley Forge, Pennsylvania, 1996.

⁵⁹ Saghy, M. Martyr Bishops and the Bishop's Martyrs in Fourth-Century Rome. Pp. 13-30 // Sainly Bishops and Bishops' Saints. Eds. John S. Ott and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiotheca Humaniora, 2010; Saghy, M. Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome. Pp. 17-34 // Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints. Eds. Anna Marinkovic and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiotheca Humaniora, 2010; Saghy, M. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. Pp. 1-15 // Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011; Saghy, M. Renovatio memoriae: Pope Damasus and the Martyrs of Rome. Pp. 251-267 // Rom in der Spätantike. Historische Erinnerung im städtischen Raum. Eds. Ralf Behrwald and Christian Witschel. Stuttgart, Steiner, 2012; Saghy, M. Strangers to Patrons: Bishop Damasus and the Foreign Martyrs of Rome. The Hungarian Historical Review. Vol. 5, № 3, 2016, pp. 465-486.

⁶⁰ Trout, D. E. Damasus and the Christian Epigram in the West. Pp. 615-631 // A Companion to Ancient Epigram. Ed. Christer Henriksen. Wiley-Blackwell, 2019; Trout, D. E. Damasus and the Invention of Early Christian Rome. Journal of Medieval and Early Modern Studies. Vol. 33, № 3, 2003, pp. 517–36; Trout D. E. From the Elogia of Damasus to the Acta of the Gesta Martyrum. Re-Staging Roman History. Stockholm Studies in Classical Archaeology. Vol. 14. Stockholm, 2014, pp. 311-318.

⁶¹ Захаров, Г. Е. «Апостольский» и «Имперский дискурс» в развитии идеи римского первенства в IV в. Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. №4, 2015. С. 9-26; Ситарская, Ю. О. Гимн апостолам Петру и Павлу свят. Амвросия Медиоланского и культ первоверховных апостолов в Риме и Милане в IV веке. Universum: филология и искусствоведение. №3, 2017.

В первой главе рассматривается феномен христианского паломничества в поздней Античности. В главе определяются хронологические рамки его возникновения, путем анализа источников определяется, насколько в поздней Античности был распространен этот феномен. В главе показано, каково было отношение к паломничеству со стороны церковных мыслителей в эпоху до Константина Великого. Также объясняется, как категория материальности коррелирует с проблемой становления паломничества как института. На материале итинерариев показано, воспринимался ли Рим как паломнический центр в IV в.

Во второй главе рассматриваются особенности Римской Церкви в эпоху до Константина Великого. В главе показано, каковы были условия и особенности становления Римской Церкви в апостольский век, а также объяснено, каковы были особенности римских катакомб и почему ранее IV в. они не были местом паломничества.

В третьей главе рассматривается становление Рима как паломнического центра. В главе показано, как Евсевий Кесарийский разработал новую идеологию, синтезировавшую имперскую историю Рима и историю христианства. В главе также показано, к каким изменениям в жизни Римской Церкви привели победа Константина над Максенцием в 312 г. и последовавшая за этим легализация христианства и как изменение статуса Церкви Константином I и его градостроительная деятельность отразились на становлении Рима как паломнического центра. Также показано, как деятельность папы римского Дамаса I по благоустройству могил мучеников и святых способствовала становлению Рима в качестве паломнического центра. Также объясняется, как оформление культа первоверховных апостолов и связанное с ним идеологическое оформление примата папства в правление папы римского Дамаса I способствовало становлению Рима в качестве паломнического центра.

Глава 1. ФЕНОМЕН ХРИСТИАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

§1. Древнейшие литературные источники о феномене христианского паломничества

Доподлинно установить время возникновения феномена христианского паломничества по святым местам, прообраз которого может быть обнаружен и в античной культуре⁶², практически невозможно. Кроме того, мы не имеем источников, способных пролить свет на вопрос о том, насколько институализированным был сам феномен: одобрялся ли епископами и другими служителями культа, считалось ли паломничество по святым местам обязательной (или, по крайней мере, весьма желательной) составляющей жизни христианина, как паломничество коррелировало с различными ответвлениями христианского вероучения.

В Новом Завете есть несколько пассажей, которые коррелируют с данной темой⁶³. В Евангелии от Иоанна во фрагменте встречи Иисуса с самаритянкой у колодца Иакова говорится о том, что «...и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу»⁶⁴ и «...настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе // Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине»⁶⁵.

Данный пассаж дает спиритуалистическое толкование поклонения Богу: Бог никак не связан ни с какими местами, Бог – дух, и духу должно поклоняться. Самаритянка, пытавшаяся поначалу узнать, какое же место для поклонения Богу правильное: Иерусалимский Храм или гора Гризим⁶⁶, -

⁶² I и II части следующего издания посвящены непосредственно Античной Греции и Риму: *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Eds. Jas Elsner and Ian Rutherford. Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁶³ На это обратил внимание Пол Финни: *Finney, P.C. Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo*. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, p. 72.

⁶⁴ Ин. 4:21

⁶⁵ Ин. 4:23.

⁶⁶ Гора Гризим – место, где самаритяне поклонялись и продолжают поклоняться Богу, не признавая поначалу Иерусалимский Храм, а ныне – «Стену плача», западную стену основания Храма, в качестве основного религиозного центра иудаизма (М.Ч.)

узнает от Христа, что принципиален вопрос духовного поклонения, а не сакральности того или иного физического пространства.

С другой стороны, не поднимая специально тему паломничества, евангелисты сообщают, что сам Христос все же их совершал. Как и предписывалось благочестивому иудею, он ходил в Иерусалим, чтобы воздать жертву в Храме на праздник Пасхи⁶⁷.

Таким образом, текст Нового Завета оставлял возможность выбора между двумя подходами к путешествию по святым местам. С одной стороны, Новый Завет говорит о том, что сам Христос совершал паломничества, следовательно, и каждый христианин мог их совершать. С другой стороны, в Новом Завете существовала и спиритуалистическая модель отношения к паломничеству, обесценивавшая значимость как Иерусалимского Храма, так и любых иных специальных мест поклонения, объявляя физическое пространство гомогенным и нейтральным. На первый план выступает дух человека. Именно в рамках этой установки некоторые апологеты и богословы и высказывались относительно путешествий и паломничества, что мы постараемся показать далее.

Первые упоминания феномена паломничества содержатся в трудах апологетов и мыслителей первых веков существования христианства, например, у Оригена и Климента Александрийского⁶⁸. Особое внимание исследователи обращают на полемический характер высказываний по вопросу о паломничестве⁶⁹.

⁶⁷ По текстам Четвероевангелия известны три хождения Христа в Иерусалим на праздник Пасхи. Первая Пасха: Ин. 2:13-25; Вторая Пасха: Ин. 5:1-17; Третью Пасху Христос с апостолами провел в Галилеи; Четвертая Пасха: Мф. 21:1-11, 14-17; Мк. 11:1-11; Лк. 19:29-44; Ин. 12:12-19.

⁶⁸ Среди авторов, строящих свои рассуждения на тему паломничества на основании данной предпосылки, стоит отметить следующих: Finney, P.C. Sacred Place Again. *Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo*. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, pp. 69-74; Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994; Brazinski, P. A. Early Christian «Anti-Pilgrimage» Literature: The Case of Gregory of Nyssa's Letter 2. *Hortulus*. Vol. 12, № 1, 2015, pp. 4-14; Frank, G. *The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons*. Pp. 98-115. // *Visuality before and beyond the Renaissance*. Ed. Robert S. Nelson / Cambridge Studies in New Art History and Criticism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Markus, R. A. *How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places*. *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 2, №3, 1994, pp. 257-171.

⁶⁹ В серии «The Transformation of the Classical Heritage», главным редактором которой является Питер Браун, был выпущен том, посвященный именно этой теме: Bitton-Ashkelony, B. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. University of California Press, 2005.

На наш взгляд, прочтение данных упоминаний требует критического отношения и интерпретации. В настоящем разделе мы постараемся рассмотреть известные на сегодняшний день фрагменты из трудов апологетов и богословов, часто воспринимаемые как самые ранние упоминания паломничества, чтобы определить, с какого момента мы можем говорить о паломничестве как устоявшейся практике, каково было отношение к этому феномену среди интеллектуальной элиты христианского сообщества первых веков нашей эры, и какие места, в первую очередь, посещались паломниками.

Климент Александрийский (ок. 150-215 гг.) в одном из фрагментов своего сочинения «Строматы» с помощью апофатического и катафатического метода описывает Бога. Один из фрагментов его труда звучит следующим образом: «Предмет где либо и кем либо воздвигаемый воздвигается потому, что до тех пор его не было тут. И так если Бог где либо, там или тут, каким либо человеком точно так же как статуя водружается, то, значит, был момент, когда Он и не имел своего места, а, следовательно, вовсе и не существовал. Творение не существовавшее не имело и места, так как для занятия оного нужно существовать; место занимает только то, что существует. С другой стороны Существо реально существующее не может быть приурочено к какому либо месту существом воображающим себя чем-то якобы существующим а, пожалуй, и действительно существующим: Оно и само также существует, а, следовательно, и место занимает. Остается предположить, что Оно само себя помещает на угодном Ему месте»⁷⁰.

В данном фрагменте Климент Александрийский пытается философски обосновать тезис, встречающийся в Библии, причем как в Ветхом⁷¹, так и в

⁷⁰ Clem. Alex. Stromat. V. 28. Цит. по изд.: Строматы, творение Учителя Церкви Климента Александрийского. С первоначального текста перевод с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль, 1882. С. 808-809.

⁷¹ 3Цар. 8:27: «Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил». Ис. 66:1-2: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же постройте вы дом для Меня, и где место покоя Моего? // Ибо все это соделала рука Моя, и все сие было, говорит Господь. А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим».

Новом Завете⁷². В «Деяниях апостолов» Павел произносит: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет // И не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам давая всему жизнь и дыхание и все»⁷³.

Климент Александрийский нигде не говорит ни о паломничествах, ни о необходимости совершения специальных путешествий в определенные места. Пафос его сочинения заключается в том, что он в качестве настоящего, истинного храма божия представляет человека: «Понятно, что я называю здесь именем церкви не здание вещественное. Я усвою это имя собору избранных. Вот храм наидостойнейший для восприятия в себя величия и славы Божией»⁷⁴. Впрочем, следуя логике повествования автора, мы должны сделать вывод, что Климент Александрийский не то, что не считал посещение святых мест обязательным или нужным, но и само святое место для него не существует в пространственно-географическом плане. Храм божий для Климента – человек, гностик, а не постройки или какие-то географические точки.

Сама проблема невозможности физического ощущения бога, а также смежные с ней (например, тема особой божественной благодати определенного физического пространства), является не только богословской, но и культурологической, однако она выходит за рамки нашего исследования, поэтому мы вынуждены ее оставить.

В III в. мы также встречаем краткие замечания, касающиеся физического пространства и отношения к нему с точки зрения присутствия бога.

В «Церковной истории» Евсевий Кесарийский мельком упоминает о том, что епископ Сардийский Мелитон (ум. ок. 190 г.) посетил Палестину с

⁷² Ранее в книге «Деяний» Стефан Первомученик, выступающий перед Синедрионом, говорит об отсутствии необходимости поклонения Богу непосредственно в Иерусалимском Храме: Дн. 7:48: «Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк...».

⁷³ Дн. 17:24-25.

⁷⁴ Там же. С. 809-810.

целью узнать точное количество и названия книг Священного Писания⁷⁵. Слова Евсевия подтверждаются сочинением самого Мелитона. В «Слове на Пасху» он пишет: «Его убивают. // И где убивают? // Посреди Иерусалима»⁷⁶, повторяя затем мысль об убийстве Христа посреди Иерусалима: «Ибо если бы ночью случилось убийство, // или в пустынном месте Он был заклан, // было бы легко молчать. // Ныне же посреди широкой площади и города, // посреди города и на виду у всех // произошло несправедное убийство Праведника»⁷⁷.

До Первой иудейской войны и падения Иерусалима в 70 г. гробница Христа и Голгофа находилась за стенами, построенными Иродом⁷⁸. После восстания Бар-Кохбы в 135 г. император Адриан разрушил Иерусалим, построив на его месте римскую колонию Элиа Капитолина с типичной римской регулярной планировкой, во многом обуславливающей современную планировку Старого города. В результате, на месте распятия и погребения Христа были установлены храм Юпитера и статуя Венеры, а само это место оказалось включено в частично отстроенные стены города⁷⁹. Четвероевангелие не дает никаких уточнений насчет того, где был распят и погребен Христос, говоря лишь о том, что он «вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа»⁸⁰. Только апостол Иоанн дает небольшую ремарку: «На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен»⁸¹, - которое все же мало уточняет локус распятия и погребения. В результате, во 2-ой пол. II в. у путешественника действительно могло создаться впечатление, будто Христос был убит «посреди Иерусалима», из чего мы должны сделать вывод, что Мелитон Сардийский действительно посещал Святую землю и Иерусалим.

⁷⁵ Euseb. Hist. eccl. IV. 26. 13-14.

⁷⁶ Melit. Sard. Per. Pasc. 72. Цит. по изд.: Творения св. Мелитона, еп. Сардийского. О Пасхе. О душе и теле. Фрагменты. Пер. с греч. А. Г. Дунаева. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Meliton_Sardijskij/paskha/ (дата обращения: 11.04.2019).

⁷⁷ Ibid. 94.

⁷⁸ См. Приложение, рис. №1.

⁷⁹ См. Приложение, рис. №2.

⁸⁰ Ин. 19:16.

⁸¹ Ин. 19:41.

Вероятно, Мелитон придерживался спиритуалистической позиции в отношении паломничества. Далее в «Слове на Пасху» он пишет: «драгоценен был нижний (земной) храм, // ныне же обесценился из-за Христа, Который свыше <...> Ибо не на одном месте и не на маленьком клочке земли // поселяется слава Бога, // но во все концы вселенной // изливается благодать Его»⁸², - из чего следует, что Мелитон не признавал не столько паломничество, сколько сам принцип формирования этого института, основанный на постулате особой святости определенных локаций. При сопоставлении свидетельств Евсевия и самого Мелитона, мы должны сделать вывод, что цель поездки Мелитона была сугубо научной: выверка книг Писания и, вероятно, ознакомление с топографией Иерусалима, связанной с жизнью Христа.

Богослов и апологет Ориген (ок. 185-254 гг.) в своем трактате «Против Цельса», говоря о проклятии всего мира за поступок Адама, отмечает, что «все части земли разделили участь проклятия, и, в частности, земля Иудейская», отмечая, что нет на земле более или менее святых мест – вся земля одинаково проклята. Впрочем, далее он делает небольшое уточнение: «...слова «земля хорошая и пространная, где течет молоко и мед»⁸³, не могут относиться к ней, хотя мы можем сказать о ней, что Иудея и Иерусалим были тенью и подобием этой чистой земли, благой и обширной, лежащей в чистой сфере небес, - небесного Иерусалима»⁸⁴.

Пол Финни, разрабатывающий в своих работах, в том числе, проблему отношения ранних христиан, включая апологетов и богословов, к физическому пространству и восприятию бога, отмечал, что в другом своем труде, «Комментариях на Евангелие от Иоанна», Ориген писал: «Но мы убеждены, что следует читать не «Вифания», но «Вифавар», поскольку были

⁸² Ibid. 44-45.

⁸³ Исх. 2:8.

⁸⁴ Origen. Cont. Cels. VII. 29.

в этих местах, ради изыскания следов Иисуса, Его учеников и пророков»⁸⁵. По мнению Пола Финни, данный фрагмент должен свидетельствовать в пользу версии о том, что у ранних христиан был интерес к священным местам, и паломничества практиковались еще до легализации христианства императором Константином, несмотря на отрицательное отношение к этому явлению апологетов и богословов⁸⁶. На наш взгляд, Пол Финни ошибается в своих суждениях, поскольку Ориген, говоря о путешествии по следам Иисуса, ищет не благодати, он не говорит о том, что специально шел в это место для поклонения. Пройдя путь Иисуса, Ориген хотел установить физические расстояния между точками, описанными в Библии, соответствие мест и их произношения, о чем он говорит в том же фрагменте. В полном смысле слова путешествие Оригена по Палестине паломничеством назвать нельзя.

Как и большая часть других раннехристианских мыслителей, Климент и Ориген не ссылаются на конкретные исторические детали. Труды раннехристианских мыслителей – философские трактаты. В случае с работой Климента «Строматы» – это еще и своего рода поучение, раскрывающее понимание того, что значит быть примерным христианином-гностиком.

Отметим также, что Б. Биттон-Ашкелони в своем труде, посвященном дискуссиям о паломничестве в поздней Античности ни о Клименте, ни об Оригене не только ничего не говорит, но и даже не объясняет, почему она отказывается рассматривать их в качестве источников о практике

⁸⁵ Origen. Comment. in Ev. Ioan. VI. 40. Цит. по изд.: Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. Пер., коммент. и пред. О.И. Кулиева. СПб., 2018. Цитируя данное высказывание из Оригена в своей работе (Finney, P.C. Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004. P. 73), Пол Финни ссылается на фрагмент I.28, хотя в англоязычном переводе (Origen. Commentary on the Gospel of John // Ante-Nicene Fathers. Ed. Allan Menzies. Vol. 9. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896) пассаж идет во фрагменте VI. 24. В новейшем русскоязычном переводе, по которому приведена цитата, пассаж относится к фрагменту VI. 40. Согласно ресурсу «Documenta Catholica Omnia», на котором представлен оригинал текста, пассаж также относится к фрагменту VI. 40: URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1001/0185-0254_Origenes_Commentarii_in_evangelium_Joannis_MGR.html#\[00001\]](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1001/0185-0254_Origenes_Commentarii_in_evangelium_Joannis_MGR.html#[00001]) (дата обращения: 21.02.2019).

⁸⁶ Finney, P.C. Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004. P. 73.

паломничества⁸⁷. На наш взгляд, единственное тому объяснение – исследователь не считает, что рассмотренные нами пассажи из трудов данных мыслителей являются откликом на практику паломничества.

Пол Финни в работе «Невидимый Бог: ранние христиане об искусстве», говоря об отношении апологетов к искусству, отмечает, что апологеты были знакомы с античной литературой, в том числе, и с работами эпохи второй софистики⁸⁸. Фактически, апологеты защищали себя и своих единоверцев, поскольку вышли из реальной борьбы за выживания⁸⁹. В их работах проявляется не столько отражение реалий раннехристианской жизни, сколько риторические приемы и аргументы, призванные защитить христианство от нападков критиков новой религии⁹⁰. Вероятно, данное размышление о характере и сущности апологетической литературы, легло в основу его концепции о завуалированном упоминании ранними христианами паломничества как состоявшегося института⁹¹.

Конструкция Пола Финни весьма привлекательна. По его мнению, именно интеллектуализм сочинений ранних христианских мыслителей, их полемический характер не позволяет относиться к ним как к прямому и объективному отражению эпохи, в котором фиксируются культурные и исторические реалии своего времени. Само упоминание каких-то явлений в трудах ранних христиан Пол Финни воспринимает как отражение существования этих явлений в современной мыслителям реальности.

Отсутствие источников, и лакуны в источниках, и специфическое отношение определенной группы людей к конкретным явлениям могут

⁸⁷ Свое исследование она начинает с братьев Василия Великого и Григория Нисского, а заканчивает Евагрием Понтийским и Феодоритом Кирским. См.: Bitton-Ashkelony, B. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. University of California Press, 2005.

⁸⁸ Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994. Pp. 16, 22.

⁸⁹ Ibid. P. 17, 28.

⁹⁰ Ibid. P. 28-30.

⁹¹ Данную мысль Пол Финни вполне определенно озвучивает в работе «Sacred Place Again», которая как раз и посвящена феномену паломничества и сакральной топографии в поздней Античности: «Правда заключается в том, что все, что писали апологеты, нужно воспринимать критически, отделяя факт от вымысла» (пер. наш – М.Ч.). См.: Finney, P.C. *Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo*. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, p. 72.

служить не менее важными и даже более информативными источниками, чем простая констатация фактов, о чем заявили еще представители первого поколения школы Анналов, и с чем мы, конечно, полностью согласны.

Пол Финни, однако, обращается с фрагментами Оригена и Климента, на наш взгляд, несколько вольно. По его мнению, вышеприведенные пассажи из сочинений Оригена и Климента могут рассматриваться как глухой отклик на современные им реалии. Мы полагаем, что их нельзя так воспринимать, хотя бы согласно той концепции, которую сам П. Финни и предложил: сочинения апологетов – это философия в форме риторики, с помощью которой христиане публично защищали свое вероучение.

Отрывок из «Стромат» Климента – чистая идея, проповедь, никак не связанная с реалиями своего времени, и исходящая из идеального, а не реального.

У Климента в другом его труде, «Педагог», встречается фрагмент, также требующий рассмотрения. Климент, говоря про разумный образ жизни, пишет: «Из мужчин же одни могут в нагом виде бороться, другие в мяч играть, особенно на открытом воздухе в так называемую игру фенинду; другие пусть довольствуются путешествием по стране и прогулками по городу; а если кто и заступ в руки возьмет, то возделывание земли с помощью его не представит собой ничего неблагородного»⁹².

Фрагмент, откуда взята цитата, озаглавлен как «О том, что посещение гимнастических школ относится к разумному образу жизни». Климент в данном фрагменте размышляет о том, что отсутствие безделья – это и есть разумный образ жизни. Безделье приводит к разным порокам, поэтому, по мнению Климента, лучше трудиться в путешествии, чем предаваться разным соблазнам, сидя на одном месте. Собственно, упоминание им путешествий по стране и прогулок по городу – это не упоминание, даже косвенное, паломнических практик, а лишь отклик на систему физического воспитания в

⁹² Clem. Alex. Paed. III. 10. Цит. по изд.: Климент Александрийский. Педагог. / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890.

Античности. Путешествия и прогулки рассматриваются им не более чем как физические упражнения, в крайнем случае, - как культурные мероприятия. Для идентификации фрагмента как упоминания о паломничестве, важно, чтобы речь шла о посещении святых мест, даже если святыми они являются лишь непосредственно для одного конкретного человека, о чем мы говорили в начале главы. У Климента об этом не идет речи, а контекст главы, откуда взят фрагмент, свидетельствует в пользу того, что путешествия – не более чем физическое упражнение.

Отрывок из труда «Против Цельса» Оригена, на наш взгляд, может считаться глухим откликом на развитие паломничества, но в полной мере доказать или опровергнуть такое восприятие невозможно.

Ориген нигде не заявляет о том, что он считает Палестину или Иерусалим местами особой святости. Его интерес к Палестине – сугубо прагматический, а путешествие было продиктовано научными интересами – измерением расстояний, о чем он сам говорит. Таким образом, отрывок из «Толкований на Евангелие от Иоанна» Оригена не может считаться упоминанием паломничества, поскольку цель его поездки была научной.

В «Мученичестве Пиония», составленном около сер. III в., имеется небольшой пассаж, который также может восприниматься как свидетельство о существовании паломничества⁹³: «Я и сам предпринял путешествие и объехал всю страну Иудейскую, пересек Иордан и увидел землю, которая до сих пор свидетельствует о гневе Божьем из-за преступлений ее жителей, отмеченных тем, что чужих они убивают, изгоняют и употребляют насилие»⁹⁴. Впрочем, данный фрагмент из одной из защитительных речей

⁹³ Именно так данный фрагмент преподносится в Православной энциклопедии. См. Макаров, Е. Е. Иордан // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/578378.html> (дата обращения: 10.02.2019); Мереминский, С. Г. Итинерарий // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/1237723.html> (дата обращения: 10.02.2019).

⁹⁴ Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πιονίου IV. 18: «ἐγὼ μὲν καὶ ἀποδημησας καὶ ἀλασν τὴν Ἰουδαίαν περιελθὼν γῆν περασας τε τὸν Ἰουδαίαν εἰσεασαμὴν γῆν εἰς τὸν νῦν μαρτυροῦσ τὴν ἐκ τοῦ σεοῦ γενομένην αὐτῆ ὀργὴν, διὰς ἐποιοῦν οἱ χαιτοχουντες αὐτὴν ἀμαρτίας, ξεινοχουνουντες, ξεινοχουνουντες, βιαζομενοι». См. по теме также: Пантелеев, А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. №18. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rechi-v-muchenichestve-pioniya-realnost-ili-fiktsiya> (дата обращения: 16.03.2019).

Пиония, также не может считаться свидетельством о паломничестве, поскольку в этом фрагменте нет ни слова о том, что Пионий поклонялся каким-то святым местам Палестине.

Евсевий Кесарийский (ок. 260-330/340 гг.), творивший, преимущественно, уже в эпоху после легализации христианства в труде «Доказательство в пользу Евангелия» Евсевий говорит о том, что Моисей обещал иудеям святую землю, Иисус же обещал своим последователям землю намного более великую, по-настоящему святую, принадлежащую Богу, расположенную вне Иудеи⁹⁵. По мнению Евсевия, места как физическое явление, были важны для иудеев и язычников, в христианстве как духовном учении не было места для святых мест в физическом их понимании, только – небесный Иерусалим⁹⁶.

Размышления Евсевия, которые при теоретическом построении могут становиться аргументами против паломничества⁹⁷, в данном случае пересекаются с размышлениями Оригена. Такое совпадение между двумя авторами может объясняться тем, что Евсевий был почитателем идей Оригена.

На наш взгляд, как упоминание Оригеном в «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» путешествия в Палестину, так и упоминание путешествия Мелитона в «Церковной истории», трактовать данные упоминания в качестве хотя и косвенных, но все же свидетельств о паломничестве, не совсем верно. Оба автора действительно говорят о путешествии в Палестину, но оба они говорят о них не как о путешествии с целью поклониться святым местам, а как об ученых поездках. Ориген, по его словам, ездил по Палестине с целью узнать правильность написания и произношения топонимов, упоминаемых в Новом Завете, а герой повествования Евсевия, Мелитон Сардийский, ездил с целью узнать число и

⁹⁵ Euseb. Dem. Ev. III. 2. 10.

⁹⁶ Ibid. IV. 12. 4; X. 8. 64

⁹⁷ Именно так их трактует, например, Пол Финни. См.: Finney, P.C. Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, pp. 72-73.

порядок ветхозаветных книг. Таким образом, рассматривать данные свидетельства в качестве косвенных источников о практике паломничества в позднеантичную эпоху нельзя.

Таким образом, большинство путешествовавших на Святую землю делали это ради уточнения деталей евангельского текста. Никто из них не упоминает Святую землю, которая была в то время римской провинцией Сирией Палестинской, а Иерусалим – Элией Капитолиной, как место, которое способствовало молитве или духовному возрастанию.

Самый яркий критик практики паломничества, Григорий Нисский (ок. 335-394 гг.), епископ города Ниссы в Малой Азии, в одном из своих писем, в русских переводах известном как «О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим»⁹⁸, вполне определенно высказывался о феномене паломничества. Говоря о паломничестве и путешествиях, Григорий Нисский отмечает: «Там, где Господь призывает благословенных к наследию царства небесного, путешествия в Иерусалим Он не поставил в числе добрых дел»⁹⁹. И хотя богослов приводит в качестве одних из аргументов против паломничества вполне прагматические доводы, касающиеся развращения нравов в пути, главным образом, он настаивает на том, что Бог, с его точки зрения, никак не привязан к каким-то определенным местам, где якобы его присутствие ощущается более полно: «Посему боящиеся Господа хвалите Его в тех местах, в которых находитесь. Ибо перемена места не приближает к нам Бога. Но где бы ты ни был, Господь придет к тебе, если обитель души твоей окажется такою, чтобы Господь мог вселиться в тебе и ходить»¹⁰⁰.

Пол Бразински, анализируя данное письмо Григория Нисского, отмечает, что он, как и его брат, Василий Великий, отличался амбивалентной позицией в отношении паломничества¹⁰¹. П. Бразински также рассматривает

⁹⁸ Gr. Nys. Ep. 2. Цит. по изд.: О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим. С. 449-454 // Творения святого Григория Нисского. Ч. VIII. М., 1872.

⁹⁹ Там же. С. 450.

¹⁰⁰ Там же. С. 454.

¹⁰¹ Brazinski, P. A. Early Christian «Anti-Pilgrimage» Literature: The Case of Gregory of Nyssa's Letter 2. Hortulus. Vol. 12, № 1, 2015, p. 7.

несколько возможных причин антипаломнических настроений богослова. В конце статьи исследователь предлагает свой вариант ответа на вопрос о причинах таких настроений: Григорий Нисский заинтересован в соблюдении евангельских заповедей и чтении Евангелий, а не в физических практиках, которые могут отвлекать христианина¹⁰².

Григорий Нисский в качестве аргументов против паломничества использует, с одной стороны, чисто прагматические доводы, а, с другой стороны, интерпретирует христианство как духовное вероучение, в котором перемещение в пространстве смысла не имеет, поскольку богу можно молиться везде, в чем он сближается с Климентом Александрийским и Оригеном.

На основании анализа фрагментов из раннехристианской литературы мы вполне определенно можем сказать, что в эпоху до IV в., до легализации христианства, паломничество как институт еще не сложилось. Большая часть источников говорит не о паломничестве, а о путешествиях на Святую землю и в Иерусалим в научных целях, например, сделать выверку книг Священного Писания. Часть свидетельств говорит о простом интересе к топографии Святой земли, не признавая за местами, связанными с библейской историей, особой святости. Таким образом, паломничества до IV в. носят случайный характер: каждый решал сам, есть ли у него необходимость в совершении путешествия.

Во времена Григория Нисского, во второй половине IV в., паломничество становится устоявшейся социальной практикой, поскольку он, в отличие от своих предшественников, вынужден не просто описывать свою позицию по вопросу о святости мест, отношении бога к физическому пространству, но прямо полемизировать с теми, кто путешествует в Иерусалим с целью посетить святые места, то есть совершает паломничество. Тот факт, что богослов посвящает этой теме отдельное письмо, причем, как следует из самого письма, его адресат сам обратился к нему за

¹⁰² Ibid. Pp. 7-8.

разъяснениями по данному вопросу, подтверждает наше предположение о том, что только с легализацией христианства паломничество становится массовым и обретает формы устоявшейся социальной практики.

§2. Категория материальности как условие развития паломничества

Ранее мы показали, что некоторые апологеты и богословы, например, Григорий Нисский, прямо противопоставляли духовную составляющую христианского вероучения материализму, проявляющемуся в паломничестве. Феномен паломничества не может существовать вне материальной культуры. Совершение паломничества подразумевает наличие материальных ценностей, которые и будут являться целью паломничества. При этом важно, чтобы материальные ценности были идентифицированы и признаны сообществом в качестве имеющих значимость, а само это знание могло бы транслироваться за границы сообщества, откуда люди и будут идти к этим ценностям.

Материальное положение христиан в Римской империи до эпохи Константина I было достаточно неопределенным. С одной стороны, христиане жили сообществами, причем каждое сообщество было вполне автономно по отношению к прочим¹⁰³, но коммуникация между ними сохранялась¹⁰⁴. Исходя из этого, каждая община могла иметь весьма отличающийся от соседней уровень материального благополучия. С другой стороны, в нашем распоряжении имеется относительно мало материальных артефактов, которые вполне определенно могут быть идентифицированы в качестве имеющих сугубо христианский характер.

Датировка переломного момента в истории, после которого значительно возрастает количество артефактов, имеющих сугубо христианский характер, - весьма условна и у разных исследователей – разная. Пол Финни указывает в качестве такого переломного момента – 200 г. По его мнению, до начала III в. идентифицировать сколько-нибудь значительный массив артефактов в качестве имеющих христианское происхождение –

¹⁰³ См.: Part IV. Regional Varieties of Christianity in the First Three Centuries. Pp. 295-415 // Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2006. О наличии множества церквей говорит еще «Новый Завет»: Рим. 16:1 (церковь Кенхрей), 1 Кор. 1:2 (церковь Коринфа), 1 Кор. 16:1 (Галатийские церкви), 1 Кор. 16:19 (Асийские церкви), Кол. 4:16 (Лаодикийская церковь), 1 Фес. 1:1 (церковь Фессалоник).

¹⁰⁴ Ibid. Pp. 369-371; pp. 376-378 (в качестве примера коммуникации приводится взаимодействие галльских и римских христиан – М.Ч.)

почти невозможно¹⁰⁵. При этом исследователь отмечает, что вопрос о христианском характере и происхождении тех или иных артефактов в каком-то смысле преувеличен, поскольку христиане могли использовать те же предметы, что и все остальное население империи. Различия между христианскими и языческими артефактами могут заключаться лишь в том, какие именно артефакты с какими изображениями предпочитали покупать христиане¹⁰⁶.

По мнению Робин Йенсен, условную границу можно провести по эпохе правления Константина Великого, когда христианская Церковь была легализована, получила поддержку императора и, как следствие, получила ресурсы для своего развития¹⁰⁷.

В целом, вне зависимости от времени рождения сугубо христианских артефактов (в том числе и искусства), мы должны признать, что в эпоху до Константина Великого христиане Римской империи не создали индивидуальной стилистики в материальной культуре.

Одно из объяснений, почему христиане не создали своей, отличной от окружающей античной материальной культуры (в частности, искусства), предполагает, что ранние христиане (или само христианство по своему существу) избегали использования языка изобразительного искусства¹⁰⁸.

Отметим, что проблема аниконизма ранних христиан по сей день является дискуссионной. Профессор Робин Йенсен, например, придерживается той точки зрения, согласно которой у христиан с принятием Медиоланского эдикта стало больше материальных возможностей для развития искусства. Малое количество произведений искусства, которые можно идентифицировать как сугубо христианские, а также преимущественно погребальный характер христианского искусства в

¹⁰⁵ Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994. P. 99. Такого же мнения придерживалась еще в 1982 г. и сестра Мэри Чарльз Мюррей: Murray, M. Ch. *Early Christian Art and Archeology. Religion. Vol. 12, №2, 1982, pp. 169.*

¹⁰⁶ *Ibid.* 100-116.

¹⁰⁷ Jensen, R. *Early Christian Images and Exegesis // Picturing the Bible: the Earliest Christian Art*. Ed. Jeffrey Spier. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 2008. Pp. 73-74.

¹⁰⁸ Murray, M. Ch. *Early Christian Art and Archeology. Religion. Vol. 12, №2, 1982, pp. 170-171.*

доконстантиновскую эпоху объясняется отсутствием материальных возможностей и совершенно иной направленностью самих художественных образов, что было вызвано объективными условиями жизни христиан¹⁰⁹. С другой стороны, Йаш Элснер, например, высказывает идею, что изначально в самой своей сущности христианство аниконично¹¹⁰. Сама эта концепция, как это следует из научных дискуссий, зиждилась, преимущественно, на сообщениях раннехристианских апологетов. Апологетическая литература носила полемический характер, с одной стороны, и представляла позицию небольшого круга образованных и ученых людей, с другой стороны, в связи с чем принимать мнения, желания и суждения апологетов как чистое отображение действительности было бы неверно¹¹¹.

Сама констатация факта отсутствия материальной культуры ранних христиан особой критике в науке не подвергается, то вопрос о причинах этого явления – дискуссионен. На наш взгляд, отсутствие материальной культуры ранних христиан объясняется не одним, а несколькими причинами.

Во-первых, ранние христиане не представляли собой отдельный этнос, который мог бы создать нечто принципиально отличное от античной культуры, в рамках которой они жили¹¹². Вопрос о раннехристианской самоидентификации, примыкающий к проблеме о границах между христианами и другими народами и культурами Римской империи, остается дискуссионным в науке¹¹³.

Кроме того, нужно принимать во внимание то, что самоидентификация может быть как позитивной, так и негативной. В первом случае единство и общность утверждаются на положительных посылах,

¹⁰⁹ Jensen, R. *Early Christian Images and Exegesis // Picturing the Bible: the Earliest Christian Art*. Ed. Jeffrey Spier. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 2008. Pp. 73-74.

¹¹⁰ Elsner, J. *Inventing Christian Rome: the role of early Christian art // Rome the Cosmopolis*. Eds. C. Edwards and G. Woolf. Cambridge University Press, 2003. P. 71.

¹¹¹ В качестве конкретного примера, демонстрирующего способ рассмотрения взглядов апологета по одной из тем см.: Brazinski, P. A. *Early Christian «Anti-Pilgrimage» Literature: The Case of Gregory of Nyssa's Letter 2*. Hortulus. Vol. 12, № 1, 2015, pp. 4-14.

¹¹² Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994. Pp. 107-108.

¹¹³ См., например: Lieu, J. M. *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. Bloomsbury, 2016. Pp. 183-244.

которые можно свести к общим формулам «мы являемся...» или «мы верим в...», во втором случае – общность утверждается за счет отрицания, например, «мы не являемся...», «мы не похожи на...» или «мы не верим в...». Ранние христиане на протяжении своего существования проделали долгий путь на пути к самоопределению и созданию собственной идентичности. Как показал в своей небольшой статье Дуглас Бойн, в разное время в зависимости от объективных обстоятельств христиане могли по-разному выстраивать собственную идентичность, принимая во внимание или отвергая те или иные аспекты текстов, воспринимавшихся как священные¹¹⁴.

Единство христиан строилось на религиозной основе, вне зависимости от их пола, возраста, места проживания или каких бы то ни было иных биологических или социальных условий. С точки зрения этноса или национальности ранние христиане принадлежали к совершенно разным народам, поэтому вопрос о национальной идентичности снимался сам собой.

Интересно, что снятие «национального вопроса» в христианстве произошло значительно раньше – еще на заре рождения новой религии. В знаменитом фрагменте из «Послания Колоссянам» апостола Павла говорится следующее: «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»¹¹⁵.

В качестве второй причины, которая объясняет отсутствие у христиан материальной культуры в целом и искусства в частности, мы предлагаем следующую. Христиане предпочитали адаптироваться под существующие условия, а не создавать нечто принципиально новое. От себя заранее

¹¹⁴ Boin, D. The Memory of «Peter» in Fourth-Century Rome: Church, Mausoleum, and Jupiter on the Via Praenestina // Christian Art in Its Imperial Context. Eds. Lee M. Jefferson and Robin M. Jensen. Minneapolis, Fortress Press, 2015.

¹¹⁵ Кол. 8-11.

отметим, что именно такой паттерн поведения в отношении материальной культуры наблюдается в римских катакомбах, где подавляющая часть художественных образов заимствованы из античной культуры. Как писал об этом еще У. Уитроу в XIX в., язычество должно было креститься на службу христианству¹¹⁶.

И, наконец, в-третьих, ранние христиане были бедны, вероятно, почти не имели ни земли, ни капитала для того, чтобы создать материально существенные артефакты¹¹⁷.

Стремление к гомогенности с окружающей средой и культурой было обусловлено, на наш взгляд, нелегальным положением христианства в Римской империи, во-первых, гонениями на христиан, во-вторых, и неприятием христиан окружающими их простыми людьми, в-третьих. Ощущение постоянной опасности, когда любой христианин мог быть подвергнут суду и смертной казни только за то, что он – христианин¹¹⁸, необходимость прятаться и проводить собрания тайно приводили к тому, что никакой материально значимой культуры, выражающей христианскую идентичность родиться не могло – сами христиане не были готовы во всеуслышание заявлять о том, что они исповедуют христианство.

В эпоху гонений на христианство, ее нелегального статуса, паломничество развиться просто не могло. Общины не обладали уровнем благосостояния, который позволял бы им сделать паломнический центр из Рима. Помимо этого, следует иметь в виду, что христиане считали первостепенным делом попечение о бедных и вдовах и именно туда направлялись материальные ресурсы.

¹¹⁶ Withrow, W.H. The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive Christianity. London, 1888. P. 205.

¹¹⁷ Finney, P.C. The Invisible God. The Earliest Christians on Art. New-York, Oxford, 1994. Pp. 99-131.

¹¹⁸ Croix, G. E. M. de Ste. Why Were the Early Christians Persecuted? Past and Present. № 26, 1963, p. 8.

§3. Итинерарии как источники о практике паломничества в эпоху поздней Античности

Ранее мы критически осмыслили литературные источники, которые некоторыми исследователями воспринимаются как наиболее ранние свидетельства о существовании христианского паломничества в поздней Античности. На основании их анализа мы пришли к выводу, что вплоть до IV в. никаких однозначных и бесспорных свидетельств о паломничестве не существует. В настоящем параграфе мы постараемся проанализировать итинерарии как источники о практике паломничества в эпоху поздней Античности.

Итинерарий (лат. *itinerarium*, от лат. *iter* – дорога, путь), согласно «Православной энциклопедии», в античной традиции – описание маршрутов между различными пунктами с указанием промежуточных стоянок и расстояний между ними, в христианской – путеводители по местам паломничества, а также сами путевые заметки паломников¹¹⁹.

Среди наиболее ранних итинерариев выделяются «Бурдигальский итинерарий» (в русскоязычной традиции более известный как «Бордоский путник»¹²⁰) и «Итинерарий Эгерии»¹²¹, оба относящиеся к IV в.

«Бордоский путник», древнейший из дошедших до наших дней итинерариев¹²², перечисляет основные остановки по пути в Иерусалим и из Иерусалима – в Рим и Медиолан (ныне – Милан). При этом автор сочинения дает развернутые комментарии лишь относительно иерусалимских и палестинских святынь, не делая никаких заметок ни о Риме, ни о Милане. В «Путнике» Рим представлен как одна из множества остановок на длинном пути паломника, конечной целью которого является Святая земля и Иерусалим. Из этого мы можем сделать вывод, что спустя даже двадцать лет

¹¹⁹ Мереминский, С. Г. Итинерарий // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/1237723.html> (дата обращения: 10.02.2019).

¹²⁰ Пер. на рус.: Бордоский путник // Православный палестинский сборник. Вып. 2. СПб., 1882.

¹²¹ Пер. на рус.: Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб., 1889.

¹²² Датируется примерно 333 г. (М.Ч.)

после легализации христианства Рим не представляет интереса для паломников и не выделяется в глазах верующих особой святостью.

«Итинерарий Эгерии», датируемый концом IV в. (возможная дата создания – 383 г.), сохранился не полностью, но даже в средневековых пересказах (например, «*Epistola de Echeria*» Валерия Бергиденского) нет никаких свидетельств о том, что Эгерия посещала Рим, хотя она бывала не только в Палестине, но и в Египте, Идумеи, Северной Месопотамии, Антиохии и т.д., а сам ее рассказ весьма подробен и изобилует подробностями. Таким образом, еще и во второй половине IV в. Рим все еще не представляет особой ценности в качестве паломнического центра. Основным интересом паломников сосредоточен на Святой земле, связанной со всей библейской историей.

«Бурдигальский итинерарий» и «Итинерарий Эгерии» посвящены, в первую очередь, Иерусалиму и Палестине, присовокупляя к этому другие паломнические центры на Ближнем Востоке, если и упоминая о каких-то других местах, то лишь постольку, поскольку, во-первых, они являются важными точками на пути в Палестину, во-вторых, сами являются паломническими центрами.

Таким образом, мы можем говорить о том, что Иерусалим и Палестина были наиболее популярными местами для паломничества. Как мы показали в предыдущем параграфе, даже древнейшие литературные источники, говоря о паломничестве, упоминают именно Иерусалим. В этом смысле Палестина и Иерусалим обладали как для ранних христиан, так и для современных, безусловной и интуитивно понятной святостью, как связанные с началом христианства – жизнью, смертью и воскресением Христа.

Игнорирование Рима в итинерариях на протяжении IV в., на раннем этапе складывания практики христианского паломничества, свидетельствует о том, что Рим еще не воспринимается как крупный паломнический центр, заслуживающий специального путешествия и описания.

Глава 2. ОСОБЕННОСТИ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ДО КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО

§1. Происхождение римской христианской общины

Римская Церковь – одна из древнейших, ранние свидетельства о которой относятся еще к эпохе апостольского века. Апостол Павел даже направил римлянам одно из своих посланий: «Всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым: благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа», - говорит апостол¹²³.

«Послание Римлянам» - древнейший источник о римской христианской общине, не дает ответов на вопрос о том, когда и кем именно Римская Церковь была основана. Само послание датируется примерно 58-59 гг.¹²⁴, однако сам апостол отмечает, что на момент написания послания вера Римской Церкви уже возвещается в мире: «Прежде всего благодарю Бога моего через Иисуса Христа за всех вас, что вера ваша возвещается во всем мире»¹²⁵, - а также отмечает, что Церковь уже окрепла, поскольку «я уверен о вас, братья мои, что и вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга»¹²⁶. Имен основателей Церкви апостол также не называет, но свидетельствует о том, что сам к ней никакого отношения не имеет: «Притом я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании»¹²⁷.

Еп. Кассиан (Безобразов) полагает, что Римская Церковь уже существовала уже во времена императора Клавдия (41-54 гг.)¹²⁸, что следует из упоминания Светонием изгнания «из Рима иудеев, усиленно

¹²³ Рим. 1:7.

¹²⁴ А. П. Лопухин датирует послание 59 г. См.: Время написания / Толкование на Послание Святого Апостола Павла к Римлянам // Лопухин, А. П. Толковая Библия. Новый Завет. В 2 тт. М., 2006. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/#0_8 (дата обращения: 29.04.2019); У. Баркли датирует послание 58 г. См.: Введение к Посланию к Римлянам // Комментарии Баркли. URL: <https://bible.by/barclay/52/00/> (дата обращения: 29.04.2019).

¹²⁵ Рим. 1-8.

¹²⁶ Рим. 15:14.

¹²⁷ Рим. 15:20.

¹²⁸ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 248-249.

волновавшихся вследствие подстрекательства Христа»¹²⁹ и отклика «Деяний» на это событие¹³⁰.

Исходя из анализа источников, еп. Кассиан (Безобразов) приходит к выводу, что Римская Церковь была основана не Петром и не Павлом. Он делает предположение, что учреждение Римской Церкви шло не «сверху вниз», а «снизу вверх», т.е. не путем учреждения кафедры каким-то конкретным лицом, а, путем объединения в общину уверовавших во Христа: «...столица государства всегда обладает притягательной силой для граждан. Вполне возможно, что Римская Церковь была основана людьми, обращенными в христианство вне Рима, попавшими в Рим, каждый по своей собственной надобности и уже в Риме соединившимися в христианскую общину. В таком случае, вполне допустимо, что Павел лично встречал тех людей, которых он приветствует в Римл., встречал в разное время и в разных частях Римской империи. <...> Но, как они пришли в Рим независимо друг от друга, так независимо друг от друга могли прийти в Рим и те христиане, которые впервые принесли в столицу империи благую весть»¹³¹.

Примечательно, что апостол Петр в своем «Первом послании» говорит: «Приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне и Марк, сын мой»¹³², - что может расцениваться как обращение к Римской Церкви, поскольку Рим, фактически, был новым Вавилоном, где смешались все народы и языки.

Косвенным доказательством слов еп. Кассиана может считаться упоминание в «Деяниях» людей, пришедших из Рима, и бывших на Пятидесятницу в Иерусалиме: «Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Азии, / Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима,

¹²⁹ Suet. Claud. 25. 4.

¹³⁰ Дн. 18:2.

¹³¹ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 251.

¹³² 1Пет. 5:13.

Иудеи и прозелиты, / критяне и аравитяне, слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих?»¹³³.

Еп. Кассиан на основании анализа имен также отмечает смешанный состав тех, к кому апостол Павел обращается в своем послании¹³⁴. Вероятно, у Римской Церкви все же было своеобразное ядро – еврейская диаспора в Риме. «Деяния» упоминают, что Павел, ведомый на суд императора, приехал в Рим, где свою проповедь начал именно среди иудеев: «Когда же пришли мы в Рим, то сотник передал узников военачальнику, а Павлу позволено жить особо с воином, стерегущим его. Через три дня Павел созвал знатнейших из Иудеев и, когда они сошлись, говорил им: мужи братия! не сделав ничего против народа или отеческих обычаев, я в узах из Иерусалима предан в руки Римлян»¹³⁵.

Согласно Церковному Преданию, апостолы Петр и Павел были казнены в Риме в один день. О служении Петра в Риме нет достоверных свидетельств ранее III в. Однако предание о служении Петра и Павла в Риме, а также их единовременной мученической кончине было весьма популярно уже в III-IV вв. Так, например, Иероним Стридонский (ок. 342-419 гг.) в сочинении «О знаменитых мужах» приводит именно это предание: «В четырнадцатый год правления Нерона в один день с казнью Петра Павел был обезглавлен в Риме во имя Христа и похоронен у города Остии через двадцать семь лет после Страстей Господних»¹³⁶.

Акила, сподвижник Петра, также упоминаемый в «Деяниях», был иудеем, вынужденным покинуть Рим вместе со своей женой Прискиллой по повелению императора Клавдия¹³⁷. Затем супруги вернулись в Рим, где в их доме совершались богослужения¹³⁸.

¹³³ Дн. 2:9-11.

¹³⁴ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 251-252.

¹³⁵ Дн. 28:16-17.

¹³⁶ Hier. De vir. ill. V. Цит. по изд.: Иероним Стридонский. О знаменитых мужах // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Книга вторая. Самара, 1999. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/o_znamenityh/ (дата обращения: 12.05.2019).

¹³⁷ Дн. 18:1-3: «После сего Павел, оставив Афины, пришел в Коринф; и, нашед некоторого Иудея, именем Акилу, родом Понтиянина, недавно пришедшего из Италии, и Прискиллу, жену его, — потому что Клавдий

На раннем этапе распространения христианства служение в домах было нормативной практикой. Не только в Риме, но и во всей империи, «*Domus Ecclesiae*» и «*Aula Ecclesiae*», вероятно, носили сугубо урбанистический характер и мимикрировали под обычную городскую застройку, если используемые общинами помещения вообще строились с основания, поскольку археологические находки свидетельствуют в пользу того, что большая часть молитвенных домов – обычные дома, лишь приспособленные под религиозные нужды¹³⁹. В Риме об этом наиболее ярко свидетельствуют базилика Санта-Пуденциана, построенная на основании дома, датируемого II в., а также базилика Санти-Джованни-э-Паоло, в основании которой обнаружены несколько римских домов.

Таким образом, в состав Римской Церкви, развивавшейся, как и некоторые другие Церкви, из ядра еврейской общины, быстро стали входить язычники, коих в столице империи было немало. В остальном на раннем этапе своего становления, Римская Церковь, хотя и родилась еще в апостольский век (I в.), мало чем отличалась от других Церквей, однако достоверное свидетельство о служении Павла в Риме и предание о единовременной казни с ним апостола Петра, фактически, стали потенциальным источником святости города вообще, что в дальнейшем будет использовано папой Дамасом I.

повелел всем Иудеям удалиться из Рима, — пришел к ним, и, по одинаковости ремесла, остался у них и работал; ибо ремеслом их было делание палаток».

¹³⁸ Рим. 16:3-4: «Приветствуйте Прискиллу и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе / (которые голову свою полагали за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников), и домашнюю их церковь».

¹³⁹ White, L.M. *The Social Origins of Christian Architecture*. Vol. I. Valley Forge, Pennsylvania, 1996. Pp. 11-21.

§2. Римские катакомбы как источник святости

В Риме наиболее материально существенным свидетельством присутствия христианской общины до эпохи императора Константина I являются римские катакомбы. Письменных источников, свидетельствующих о том, что они служили местом паломничества до IV в. не существует.

В целом, история обнаружения катакомб и их исследования хорошо известна. Катакомбы служили, в первую очередь, кладбищем¹⁴⁰, а также местом собраний, молитв и литургий первые века существования христианских общин в Риме.

Римская погребальная традиция допускала как ингумацию, так и кремацию. С древних времен до I в. до н.э. ингумация была предпочтительнее. За все время своего существования погребальная традиция претерпела два изменения парадигмы. Первое изменение было связано с отходом от ингумации к кремации в первой половине I в. до н.э. Некоторые ученые¹⁴¹, вслед за античными историками, связывают это изменение с именем Суллы. Плиний Старший так говорит об этом: «Сожигание тел умерших не является старинным обычаем римлян: прежде они хоронили покойников в земле; но когда заметили, что погибших в давно минувших войнах выбрасывают из земли, усвоили себе обряд сожжения. Это не помешало, впрочем, многим семействам держаться старинного обычая; так было и в роду Корнелиев; говорят, что у них не было сожигания тел вплоть до диктатора Суллы, который завещал совершать таковое из страха мести со стороны своих врагов, так как сам он велел вырыть труп Мария»¹⁴².

Второе изменение было связано с возвратом ингумации в качестве парадигмы во II-III вв. н.э.¹⁴³ Изменение это остается, во многом,

¹⁴⁰ Введение в историю Церкви. Часть 2: Обзор историографии по общей истории Церкви. Под ред. В.В. Симонова. СПб., 2015. С. 589-590.

¹⁴¹ Hope, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007. Pp. 109-110; Smith, E. C. *Foucault's Heterotopia in Christian Catacombs. Constructing Spaces and Symbols in Ancient Rome*. Palgrave Macmillan, 2014. Pp. 106-107.

¹⁴² Plin. n. h. 7. LIV. 187. Пер. – Р. Ю. Виппера.

¹⁴³ Данная проблема в числе прочих рассматривается в недавней монографии Барбары Борг: Borg, B. E. *Crisis and Ambition. Tombs and Burial Customs in Third Century CE Rome*. Oxford, 2013.

загадочным. И хотя часть ученых, ссылаясь на исследования XX в., говорят о том, что это изменение было не более чем изменением в моде¹⁴⁴, нам кажется, что оно имело гораздо более глубокие корни и свидетельствует о культурном сдвиге в эпоху поздней Античности, поскольку во II-III вв. н.э. происходят также, например, изменения в литературе (эпоха второй софистики) и оформлении саркофагов¹⁴⁵, в связи с чем этот сдвиг нельзя также просто объяснить «кризисом III века».

Христианские катакомбы начинают появляться в Риме во II-III вв. н.э. – в то время, когда римская погребальная парадигма проходит сдвиг в сторону ингумации. Первые подземные захоронения были сделаны евреями, появившимися в Риме раньше христиан¹⁴⁶. Появившиеся в первых веках нашей эры в Риме христиане продолжили еврейскую традицию ингумации, что вкупе с особой заботой о мертвых, вытекавшей из представления о скором воскресении покойных во плоти, должно было казаться представителям языческой античной культуры чем-то принципиально новым, вызывающим откровенные издевки и подвергавшимся нападкам со стороны противников христиан.

Так, например, по фрагментам, включенным Оригеном в труд «Против Цельса», нам известны аргументы самого Цельса, отрицавшего саму идею воскресения из мертвых: «Посмотрим, однако, действительно ли кто-либо когда-нибудь воскрес после смерти во плоти. Или вы думаете, что у других это считается и в действительности является сказкой, у вас же это драматическое происшествие придумано прилично и правдоподобно - его возглас на столбе, когда он испустил дух, и землетрясение, и затмение? А что он, хотя не сумел постоять за себя при жизни, став трупом, восстал, показал следы казни, пробитые руки,- то кто это видел? Полубезумная женщина или

¹⁴⁴ Hope, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007. P. 110.

¹⁴⁵ Jensen, R. *Compiling Narratives: The Visual Strategies of Early Christian Art*. *Journal of early Christian studies*. Vol. 23, №1, 2015, p. 5-9; Elsner, J. *Image and Rhetoric in Early Christian Sarcophagi: Reflections on Jesus' Trial*. Pp. 359-387 // *Life, Death and Representation: Some New Work on Roman Sarcophagi* / Eds. Jas Elsner and Janet Huskinson. New-York, 2011. P. 359.

¹⁴⁶ Withrow, W.H. *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive Christianity*. London, 1888. P. 49. Уитроу также рассматривает различные аспекты возникновения катакомб. См.: *Ibid*. Pp. 49-120.

кто-нибудь еще из той же шарлатанской компании, которому это пригрелось вследствие какого-то предрасположения или который по своей воле дал себя увлечь обманчивому, фантастическому видению, как это с очень многими случалось, или, что вероятнее, захотел поразить остальных шарлатанской выдумкой и этой ложью открыть дорогу другим бродягам (II, 55). Если б Иисус действительно, как вы говорите, воскрес, если б он на самом деле хотел явить божественную силу, ему следовало показаться тем, кто его оскорбил, кто его осудил, вообще всем (II, 63); ведь, раз он умер и был, как вы утверждаете, богом, ему уже нечего было бояться кого-либо из людей, да и не затем он был с самого начала»¹⁴⁷. Цитата демонстрирует крайнюю степень неприязни к христианской идее о возможности воскресения из мертвых. Практика заботы об умерших, зиждущаяся на идеи воскресения из мертвых во плоти, принятая христианами, не могла не вызывать острого неприятия и непонимания со стороны представителей римской культуры, поскольку римская традиция не знала ни разработанной идеи посмертного существования, ни идеи воскресения из мертвых.

Во II-III вв. катакомбы как способ захоронения получают наибольшее распространение, причем наряду с христианскими и еврейскими катакомбами появляются смешанные (синкретические) и языческие катакомбы. Что же касается происхождения катакомб, то на данный момент в науке общепринятой точкой зрения является та, согласно которой катакомбы являлись специально создаваемыми помещениями для захоронения покойников. Вероятно, катакомбы как форма захоронения умерших были переняты христианами у язычников, следуя логике взаимодействия доминантной и периферийной культур. В античном Риме существовала практика создания похоронных коллегий, члены которой вносили регулярную плату на протяжении жизни, чтобы после смерти об их похоронах позаботилась коллегия, поскольку похороны были весьма дороги

¹⁴⁷ Orig. Cont. Cels. II. 55, 63. Пер. А. Б. Рановича. Цит. по изд.: Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.

и не каждый был способен через завещание выделить необходимую сумму для достойных похорон¹⁴⁸.

В среде христиан катакомбы начали специально создаваться для захоронения покойников-единоверцев¹⁴⁹. На протяжении веков катакомбы углублялись, расширялись и перестраивались. Именно факт постоянного использования катакомб на протяжении нескольких веков, их изменение и перестройка, предопределяет трудности их датировок. Надписи в катакомбах хотя и встречаются часто, не всегда дают основания для более-менее точных датировок¹⁵⁰.

Римские христианские захоронения имеют несколько точек соприкосновения с античной практикой погребения мертвых. Во-первых, христиане следовали за античной практикой погребения умерших. Согласно римским законам, покойных хоронить разрешалось лишь за пределами священной границы Города – померия (а затем и городов – уже империи)¹⁵¹. Все катакомбы, и христианские, и еврейские, и языческие, находившиеся за пределами померия в античное время, бывшего подвижной границей, ныне находятся за пределами стены – Аврелиана. Отметим, что именно эта особенность будет иметь важное значение для складывания топографии Рима эпохи доминирования христианства как во времена Константина, так и после него, о чем мы скажем далее.

Во-вторых, античные захоронения располагались вдоль дорог. Данная особенность не была зафиксирована законами, то есть имеет характер именно традиции. Круг адресатов языческих погребальных надписей, например, в силу этой особенности, не был строго ограничен, наоборот, он

¹⁴⁸ Норе, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007. Pp. 86-87.

¹⁴⁹ Введение в историю Церкви. Часть 2: Обзор историографии по общей истории Церкви. Под ред. В.В. Симонова. СПб., 2015. С. 589-591; Захарова, А. В. Катакомбы // *Православная энциклопедия* // под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/1681353.html> (дата обращения: 14.02.2018).

¹⁵⁰ Withrow, W.H. *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive Christianity*. London, 1888. Pp. 208-209.

¹⁵¹ Это правило уже зафиксировано в памятнике юридического права V в. до н.э. – в «Законах XII таблиц». Правило не хоронить умерших в пределах городских стен содержится в X разделе, 1 пункте. Сверено по: Хрестоматия по истории Древнего мира. Т. III. Рим. Под ред. акад. В.В. Струве. М., 1953. С. 21—33.

был расширен до любого прохожего, который остановится и прочитает надпись. Латинские погребальные надписи целиком направлены на любого прохожего, который может остановиться и прочитать надпись. Высечь подробную информацию о себе в камне – обессмертить свое имя, такова общекультурная парадигма. Находившиеся вдоль больших дорог, захоронения должны были напоминать живущим о больших и не очень жизненных достижениях покойных, а также предупреждать незнакомцев о карах, которые их постигнут в случае повреждения гробницы¹⁵². Однако здесь же обнаруживается и различие между христианскими и языческими погребениями. Христианские катакомбы, служившие тайным местом собраний и литургий, не подразумевали чтения надгробных надписей всеми прохожими, хотя и находились вдоль дорог, но все же под землей.

Римская античная культура, насколько нам это известно из источников, не знала определенного представления о загробном существовании. Отсутствие определенных представлений о посмертной участи вело, как следствие, во-первых, к отсутствию единой и общепризнанной концепции, а, во-вторых, к огромному разнообразию способов восприятия посмертного существования, особенно хорошо прослеживаемому в эпиграфическом материале. Римская античная культура была направлена на оставление памяти о человеке на земле: через создание необычных (насколько позволяли средства) памятников, специальных надгробных надписей, учреждение публичных заведений (терм, бань, театров и т.п.) и выделение средств на проведение различных мероприятий и поддержку уже существующих сооружений и мероприятий. Как весьма справедливо в отношении античной погребальной культуры отмечает Валери Хоуп: «Бессмертие, представленное репутацией, могло быть утешением из-за отсутствия загробной жизни»¹⁵³.

¹⁵² Самый популярный оборот языческих *tituli sepulchrales* - «Lector discedens dicat sit tibi terra levis», т.е. «Читатель, уходя, скажи: «Да будет тебе земля легка» (пер. наш – М.Ч.)

¹⁵³ Hoep, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007. P. 71.

Главное, что привнесло христианство в античную культуру – это как раз вера в загробное существование и воскресение мертвых. Именно вера в воскресение мертвых, как мы отметили ранее, заставляла ранних христиан тщательно заботиться о сохранности тел усопших, обязательно предавать их земле, для каждого отдельного человека создавать свою собственную, пусть маленькую, но отдельную гробницу. В соответствии с имущественными возможностями христиан гробницы могли представлять собой локулы (locula), четырехугольные выемки в стенах, кубикулы (cubiculum), камеры по сторонам основных ходов, аркосолии (arcosolium), глухие арочные выемки в стенах, под которыми располагались гробницы, саркофаги (solium) и, наконец, редкие захоронения в полу (forma).

Доподлинно неизвестно, насколько в среде ранних христиан первых веков нашей эры забота об умерших коррелировала с эсхатологическими ожиданиями и чаянием скорейшего воскресения мертвых. За недостатком письменных свидетельств определить это на данный момент не представляется возможным, но можно предположить, что эсхатологические настроения в условиях хоть и не тотальных, но все же гонений¹⁵⁴, должны были быть гораздо сильнее, чем в эпоху после издания Миланского эдикта.

И, наконец, третья особенность – это ингумация тел умерших как христианами, так и евреями и язычниками в качестве основного способа погребения начиная со II-III вв. н.э.

Сами катакомбы были вполне гармонично встроены в античную систему погребения умерших. В этом можно усмотреть стремление ранних христиан Рима к мимикрии и адаптации в рамках античной культуры. Впрочем, на наш взгляд, правильнее говорить о массовой и стихийно складывавшейся практике, чем об осознанном целенаправлении.

¹⁵⁴ Пол Финней указывает, что, хотя и принято считать, что гонения в период II-III вв. были чуть ли не перманентными, вплоть до издания закона об атеизме зимой 249/250 гг. императором Децием они не были тотальными и систематическими. См.: Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994. Pp. 18-19.

Христиане Рима, таким образом, по совокупности причин не имели возможности заявить о себе, продемонстрировать городу свою культурную и религиозную гетерогенность в материально существенных формах, доступных стороннему наблюдателю. Кроме того, порядок захоронения в катакомбах, если он и существовал, определялся бытовыми и сугубо утилитарными требованиями, и не был отрефлексирован с точки зрения идеологии. Как нами будет показано далее, несмотря на посещаемость катакомб, ко 2-ой пол. IV в. многие из них пришли в запустение, в результате чего папе римскому Дамасу I пришлось приложить немало усилий к их восстановлению. Им же будет предпринята попытка создания цельной идеологической системы в рамках римской христианской общины, а также попытка взять под контроль культ мучеников.

Таким образом, у христиан Рима первых веков существования христианства не было возможности создания материально значимых артефактов, демонстрирующих их «инаковость». Единственно значимый материальный артефакт – это римские катакомбы, вписанные в античную логику и практику захоронения умерших. Они располагались под землей, почему не могли выступать в роли явных и доступных любому прохожему маркеров христианства. Катакомбы, хотя и были материально существенным артефактом, как мы это показали выше, стремились к гомогенности с окружающей средой, подобно другим материальным свидетельствам раннехристианской культуры по всей Римской империи. Катакомбы никак не были обозначены и маркированы – для римского общества они были такими же захоронениями, что и прочие.

Отсутствие осмысления римских катакомб в рамках определенной идеологии, а также отсутствие жесткой фиксации памяти о захоронениях сводили значение Рима как паломнического центра до эпохи Константина Великого практически к нулю: Риму нечего было предложить христианскому миру.

ГЛАВА 3. СТАНОВЛЕНИЕ РИМА КАК ПАЛОМНИЧЕСКОГО ЦЕНТРА

§1. Трансформация «*Pax Romana*» в «*Pax Christiana*»

Христиане Римской империи в эпоху до Медиоланского эдикта не были включены в жесткие рамки иерархичных структур – каждая община отдельной провинции, региона или города была вполне свободна в отправлении обрядов и принятии решений по тем или иным вопросам.

Впрочем, Евсевий Кесарийский свидетельствует о том, что еще со II в. христиане собирались на церковные Соборы, т.е. еще задолго до Никейского собора, созванного Константином Великим, христиане выработали саму модель взаимодействия между христианскими партиями, общинами и епископствами. Согласно Евсевию, Соборы доконстантиновской эпохи решали преимущественно вопросы дисциплинарного и организационного характера, хотя самый первый из них был собран по вопросу о времени празднования Христова Воскресения¹⁵⁵.

Связи между общинами, как мы говорили ранее, существовали, но они не были строго формализованы и не были постоянны. Каждая конкретная община была свободна в выборе того, с какими общинами им поддерживать более тесные сношения.

Разобщенность христианских общин касался и самого города Рима. Никакой возможности на постоянной основе поддерживать связь между всеми христианскими общинами в условиях больших размеров города, его густонаселенности и необходимости регулярно проводить тайные собрания не было. «Кембриджская история христианства» показывает, что в Риме во II-III вв. не было единой Церкви, а были разные общины, мало связанные друг с другом. В период до гонений императора Деция римские общины и

¹⁵⁵ Euseb. Hist. eccl. V. 23-25

вовсе были организованы как христианско-философские школы, на базе которых проходили диспуты и дискуссии¹⁵⁶.

Во II в. в «Послании Римлянам» Игнатий Антиохийский не называет главу Римской Церкви по имени, хотя прочие его послания содержат поименные обращения. По мнению Г.Е. Захарова, это свидетельствует о том, что Римская Церковь еще управлялась коллегией пресвитеров, а не единолично одним епископом¹⁵⁷.

Присовокупим к разъединенности христианских общин Римской империи в целом и города Рима в частности отсутствие материально значимых, доступных стороннему наблюдателю артефактов, демонстрирующих их «инаковость», периоды гонений, нелегальный характер христианства, чтобы понять, в какой ситуации находилось христианство в рамках Римской империи на момент принятия Медиоланского эдикта.

Плюрализм и автономность христианских общин Рима были одними из факторов, сдерживавших становление института паломничества в городе. Отсутствие единственного авторитета, признаваемого всеми общинами, приводило к отсутствию гарантии святости и ценности христианских артефактов, который могли бы выступать в качестве целей паломничества людей из разных концов империи. Кроме того, разобщенность римских общин и многообразие течений, школ и учений в городе делало невозможным осмысление тех или иных мест и артефактов в качестве значимых и ценных. Только в рамках единой идеологии, санкционированной высшим авторитетом, признание ценности мест и артефактов могло спровоцировать развитие паломничества.

В одной из своих статей Деннис Траут совершенно справедливо отмечает, что Рим в период с императора Августа в I в. до н.э. и до папы

¹⁵⁶ Part IV. Regional Varieties of Christianity in the First Three Centuries. Pp. 295-415 // Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2006. Pp. 399-412.

¹⁵⁷ Захаров, Г. Е. «Апостольский» и «Имперский дискурс» в развитии идеи римского первенства в IV в. Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. №4, 2015. С. 10.

римского Григория Великого в VI в. н.э. несколько раз переживал реконструкцию своей истории¹⁵⁸.

Впрочем, Деннис Траут никак не объясняет несколько раз переизобретенную историю Рима. На наш взгляд, дело заключается в том, что каждый новый политический режим, в особенности, если он был установлен силовым путем, требует своей легализации путем переписывания официальной истории или смещения акцентов в уже существующей концепции исторического развития общества и государства. Рим, на протяжении всего своего существования несколько раз менявший политические режимы, естественным образом оказывался и с новой историей и новой идеологией.

Образ Римской империи в христианской культуре в разное время был весьма неоднозначен. Для периода до легализации христианства в христианской культуре Римская империя, ставившая христиан вне закона, часто представлялась как Царство Антихриста, новый Вавилон, который должен быть разрушен. Репрезентативны в этом плане труды мыслителей II-III вв.

Ириней Лионский (ок. 130-202 гг.) в труде «Против ересей» уподоблял Римскую империю «зверю багряному», на котором восседала «блудница великая», на челе которой была надпись «Вавилон великий»¹⁵⁹. Так, он прямо пишет, что Иоанн Богослов свидетельствовал о разделении Римской империи в своем «Апокалипсисе»: «Еще яснее о последнем времени и о десяти царях его, между которыми разделится *владычествующее ныне царство* (курсив наш – М.Ч.), показал ученик Господа Иоанн в Откровении, изъясняя, что такое десять рогов, виденных Даниилом; он говорит, что ему так было сказано: “и десять рогов, которые ты видел, суть десять царей, которые еще не получили царства, но примут власть со зверем, как цари, на один час. Они имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю. Они

¹⁵⁸ Trout D. E. From the Elogia of Damasus to the Acta of the Gesta Martyrum. Re-Staging Roman History. Stockholm Studies in Classical Archaeology. Vol. 14. Stockholm, 2014, pp. 312-313.

¹⁵⁹ Откр. 17:1-18.

будут вести брань с Агнцем, и Агнец победит их, ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей»¹⁶⁰. Для Иринея Лионского совершенно очевидно, что Римская империя – «зверь багряный», о котором пророчествовал Иоанн Богослов, и именно с этим зверем будет связан конец времен.

В схожих выражениях Римскую империю представляет и Ипполит Римский (ок. 170-235 гг.), так же, как и Иринея, ссылающийся на «Откровение»: «Потом говорит: *зверь четвертый страшен и ужасен: зубы его железны и ногти его медяны. Кто это как не римляне? Это есть железо - стоящее ныне царство (Римское): ибо голени его железны*¹⁶¹, и далее «Зверем, восходящим от земли, он называет имеющее быть царство антихриста, а два рога означают и его самого, и с ним лжепророка. *Роги его, говорит, подобны агнчим, потому что он имеет уподобиться сыну Божию и сам показать себя царем; он будет говорить как змий: потому что он льстец и не истинен. А что сказано: и власть первого зверя творяше, и творяше землю и живущия на ней, поклонитесь первому зверю, ему же исцелена бысть язва смертная*, то это означает, что по духу законов Августа, от которого составила империя Римская, и он будет повелевать и издавать законы, надеясь сим все утвердить и снискать себе большую славу. Ибо это есть четвертый зверь, которого глава поражена и опять исцелена, потому что империя (Римская) имеет разрушиться, или хотя придет в унижение и разделится на десять царств, - и тогда этот антихрист, на все будучи хитр, как бы врачует ее и возобновит»¹⁶².

Момент легализации христианства, естественно, потребовал создания «новой» истории, в которой нашлось бы место как римским властям, так и самому христианству. Идеи «новой» христианской истории Рима и его новой

¹⁶⁰ Irin. Ling. Ad. Haer. V. 26. 1. Цит. по изд.: Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. С.-Петербург, 1900.

¹⁶¹ Hipp. De Christ. et Antichrist. 25. Цит. по изд.: Об антихристе. Слова: Ипполита, Епископа Римского, Св. Ефрема Сирина и Св. Кирилла Иерусалимского; учение о нем Св. Иринея, Епископа Лионского, Св. Иоанна Златоустаго, Андрея Кесарийского и Св. Иоанна Дамаскина. М., 1895.

¹⁶² Ibid. 49

идеологии, выстроенной на базе христианства, во многом соотносятся с идеями *Pax Augusta* и *Pax Romana*, разработанными еще в рамках чисто античной римской языческой культуры.

Покровительство, которое начал оказывать христианству Константин, поставило христианские общины Римской империи в ситуацию, которой, вероятно, никто не мог ожидать. Де-юре, христианство стало лишь одной из множества разрешенных религий на территории Римской империи, собранной воедино усилиями Константина Великого. Де-факто, христианство, хотя официальной религией империи и будет объявлено значительно позже, оказалось на лидирующих позициях, будучи под покровительством самого императора.

Долгое время угнетаемые и притесняемые христиане внезапно оказались под покровительством самого императора, а Евсевий Кесарийский и вовсе свидетельствует об активном участии Константина Великого в делах Церкви¹⁶³. Вполне естественно, что обстоятельства поставили как перед Церковью, так и перед императорской властью вопрос о создании новой истории и новой идеологии Рима, которая могла бы объяснить союз императорской власти и Церкви, с одной стороны, и новый статус христианства, с другой.

Теоретиком союза императора и Церкви (более широко – Римской империи и христианства) стал Евсевий Кесарийский, церковный историк, близкий сподвижник Константина Великого. Евсевий в своих трудах последовательно проводит мысль о союзе империи и Церкви. Ярче всего эта идея проявилась в XVI главе его сочинения «*De Sepulchro Christi*» (также известного как «*Tricennial Orations*», в русском переводе более известное как «Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования»)¹⁶⁴.

¹⁶³ Euseb. *De Vit. Const.* I. 42; I. 44; II. 21; II. 46.

¹⁶⁴ Весьма убедительно это показывает в своей статье Биалал Баш: Bas, B. *Constantine and the Christian Church: the Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea's De Sepulchro Christi*. *Islami Pimlir Dergisi / Journal of Islamic Sciences*. Vol. 11, №2, 2016, pp. 109-125. Русский перевод «*De Sepulchro*

В работе «Слово василевсу Константину» Евсевий развивает идею о том, что вся история человечества была predetermined к тому, чтобы был создан союз Римской империи и христианства. Евсевий отмечает, что настоящее Царство Божие на земле может быть создано тогда, когда весь мир является единым политическим пространством, а все люди верят в одного Бога: «Когда же всем людям преподано было познание единого Бога и показан один образ благочестия – спасительное учение Христово: когда в одном царстве, в одно и то же время находящемся под владычеством одного римского правителя, все начало наслаждаться глубоким миром, тогда вдруг, как бы по мановению единого Бога, произросли для людей две отрасли добра: римское царство и учение благочестия»¹⁶⁵.

До IV в. христиане видели Царство Божие на земле как Церковь, а не как империю¹⁶⁶. Согласно Четвероевангелию, Христос говорит перед лицом Пилата: «Царствие Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда»¹⁶⁷.

Фраза эта пересекается с книгой пророка Даниила, в которой говорится: «И во дни тех царств Бог небесный воздвигнет царство, которое веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно»¹⁶⁸.

Постепенно, впрочем, спиритуалистическая трактовка Царствия Небесного сменяется все более материалистической. Более того, христианские апологеты и богословы стремятся совместить историю Римской империи и историю христианства таким образом, чтобы обе эти

Christi»: Памфил Евсевий. Жизнь Константина. Пер. СПб. Духовной Академии пересмотрен и исправлен В.В. Серповой, прим. А. Калинина. М., 1998.

¹⁶⁵ Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // Памфил Евсевий. Жизнь Константина. Пер. СПб. Духовной Академии пересмотрен и исправлен В.В. Серповой, прим. А. Калинина. М., 1998. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/slovo-vasilevsu-konstantinu/ (дата обращения: 09.03.2019).

¹⁶⁶ Bas, V. Constantine and the Christian Church: the Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea's De Sepulchro Christi. *Islami Ilimler Dergisi / Journal of Islamic Sciences*. Vol. 11, №2, 2016, p. 110.

¹⁶⁷ Ин. 18:36.

¹⁶⁸ Дан. 2:44.

истории представляли собой непротиворечивое единство. Так, например, Ориген в трактате «Против Цельса» писал, что народы были подготовлены к пришествию Христа через мир, установленный Августом¹⁶⁹. Установление прочного «рах» на территории Римской империи, слияние народов в единое политическое тело позволило, по мнению Оригена, свершиться словам Христа «идите и научите все народы»¹⁷⁰. С другой стороны, сам мир, установленный Августом, свершился согласно воле Бога. Евсевий Кесарийский вторит Оригену, говоря о том, что история Римской империи и христианства – это не две параллельные истории, случайно пересекшиеся в правление Константина, а божественное провидение: «Но две, как бы из одного источника произошедшие, великие силы мгновенно все умиротворили и привели в содружество»¹⁷¹.

Если верить Евсевию, то ранее Оригена такого рода мысль высказывал еще Мелитон Сардийский, живший во II в. В сочинении «Прощение к Антонину», которое сохранилось лишь во фрагментах, цитируемых Евсевием, Мелитон говорит: «Наша философия окрепла и утвердилась сначала у варваров; расцвет же ее у твоего народа приходится на великое царствование Августа, твоего предка. Она принесла счастье твоей империи: с тех пор росли и мощь, и слава Рима. Ты желанный наследник их и пребудешь им вместе с сыном, храня философию, которая возросла вместе с империей и получила начало с царствованием Августа; предки твои чтили ее, как и прочие религии. А вот неоспоримое доказательство, что на благо счастливо начавшейся империи росло и крепло наше учение: начиная с царствования Августа на Рим не надвигалось никакой беды, наоборот, по молитвам всех все было прекрасно и славно. Только Нерон и Домициан,

¹⁶⁹ Cont. Cels. II. 30.

¹⁷⁰ Мф. 28:19.

¹⁷¹ Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // Памфил Евсевий. Жизнь Константина. Пер. СПб. Духовной Академии пересмотрен и исправлен В.В. Серповой, прим. А. Калинина. М., 1998. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/slovo-vasilevsu-konstantinu/ (дата обращения: 09.03.2019).

подстрекаемые какими-то злодеями, пожелали оклеветать нашу веру и с тех пор, по бессмысленному обычаю доносить, на нас льются потоки лжи»¹⁷².

Таким образом, если верить Евсевию, идея о нормальном сосуществовании императорской власти и христианства была распространена еще в II в., задолго до Оригена и самого Евсевия. Мелитон в своей речи делает упор на то, что «по молитвам всех все было прекрасно и славно» «начиная с царствования Августа». В качестве причины благополучия Рима Мелитон предлагает молитвы христиан.

Сама идея связи между благополучием Рима, начавшимся в правление Августа, и христианством, вполне устоит и в дальнейшем даже найдет свое отражение в церковных песнопениях уже Византии. Инокья Кассия Константинопольская, единственная византийская женщина-гимнограф, чьи сочинения вошли в богослужебные книги Православной церкви, жившая в IX в., в стихире на Рождество напишет: ««Когда единоначальствовал на земле Август (император), прекратилось среди людей многовластие, и когда Ты (Христе), вочеловечился от Пречистые (Девы), уничтожилось поклонение идолам; под одним царством мирским города (вселенной) были, и в одно владычество Божества народы стали веровать; люди записывались (в данники) по повелению кесаря, – записались и верующие (в число граждан Царства Божия) именем Божества, Тебя вочеловечившагося, Бога нашего. Великая Твоя милость, Господи, слава Тебе!»¹⁷³. Фактически, Кассия повторяет идеи Оригена и Евсевия, говоря о том, что именно во времена Августа прекратилось многовластие среди людей, все страны и народы подчинились одному царству и уверовали в одного Бога.

Идея Pax Romana, выросшая из идеи Pax Augusta, трансформировалась в учение Евсевия о христианской империи.

¹⁷² Euseb. Hist. eccl. IV. 26. Цит. по изд.: Евсевий Памфил. Церковная история // Богословские труды / Московский патриархат. М., 1982-1985. Сб. 23-25.

¹⁷³ Цит. по изд.: Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык. Сост. и пер. Вл. Успенский. М., 1911. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/sbornik-tserkovnyh-pesnopenij-s-perevodom-ih-na-russkij-jazyk/#0_61 (дата обращения: 11.04.2019).

Идея *Pax Romana* возникает она как реакция на завершение эпохи Гражданских войн в Риме в I в. до н.э. Впервые само выражение использовано Веллеем Патеркулом (19 г. до н.э. – 31 г.) в труде «Римская история». Фрагмент, в котором встречается использование выражения «*pax augusta*» представляет собой панегирик Августу, где историк, заставший правление принцепса, в самых ярких выражениях описывает его заслуги¹⁷⁴. Причем «*pax augusta*», согласно Патеркулу, это то, что можно распространить на другие территории – «*terrarum orbis*». Из этого мы можем сделать вывод, что «августов мир» – это власть Рима и общественно-политическое устройство, которое можно распространить на другие территории.

Постепенно понятие «*Pax Augusta*» развилось до понятия «*Pax Romana*», как более всеобъемлющего и тотального, что, на наш взгляд, является следствием экспансии Римской империи в первые века нашей эры, остановившейся в правление Августа в 9 г. до н.э., т.е. после поражения римских легионов в Тевтобургском лесу.

Затем данное выражение встречается у Сенеки Младшего. В труде «О провидении» (50 – нач. 60-х гг.) Сенека пишет: «Я имею в виду те племена, на которые не распространяется римский мир, — германцев и разные кочевые народы, бродящие у берегов Истра. У них там вечная зима, мрачное, низко нависающее небо придавливает их к земле, скупая бесплодная почва не дает им почти ничего; от дождя они накрываются листвой или соломой, рыщут по льду замерзших болот и озер, добывая себе пропитание охотой»¹⁷⁵. Из этого фрагмента следует, что «*Pax Romana*» - это власть Рима и связанная с ней специфика общественно-политического устройства и образа жизни. Для читателей Сенеки было вполне очевидно, о чем идет речь – он не дает никаких разъяснений. Таким образом, на момент середины I в. н.э. понятие

¹⁷⁴ Vell. II. 126: «Quando annona moderatior, quando pax laetior? Diffusa in orientis occidentisque tractus et quidquid meridiano aut septentrione finitur, pax augusta omnis terrarum orbis angulos a latrociniorum metu servat immunes»

¹⁷⁵ Sen. De prov. IV. 14. Пер. Т. Ю. Бородай.

«Pax Romana» вошло в широкий обиход, и было интуитивно понятно образованным римским гражданам

Ближе всего к трактовке Римской империи как залога благополучия и процветания земель и людей, входящих в ее состав, которую отстаивает Евсевий Кесарийский, был Плиний Старший (22/24 – 79 гг.). У энциклопедиста в «Естественной истории» есть небольшой фрагмент, претворяющий рассказ о винах, в котором мы также можем увидеть, каким образом представляли себе «Pax Romana» современники этой исторической эпохи. Рассмотрим фрагмент: «Кто не считает, что после того, как Рим объединил все земли своей державной властью, жизнь улучшилась? Прочный мир обеспечил обмен товарами и общение между людьми; то, что раньше было неведомо, стало теперь общедоступно»¹⁷⁶. Далее, однако, Плиний делает оговорку, касающуюся внешней экспансии Рима: «А потомкам раздвинувшиеся границы и великие богатства пошли во зло. С тех пор, как в сенаторы начали выбирать за богатство, ставить судей за богатство, а магистрата и военачальника стало больше всего украшать богатство, с тех пор, как наибольшим влиянием и силой стал пользоваться человек бездетный, лезть стала доходнейшим занятием и единственной радостью — приобретение...»¹⁷⁷.

Евсевий Кесарийский в своих рассуждениях о союзе Римской империи (как единого политического тела, включающего в себя большую часть ойкумены) и христианской Церкви почти в точности воспроизводит первую часть рассуждений Плиния Старшего на тему «Pax Romana». Оба историка связывают улучшение жизни людей с объединением земель в единую империю¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Plin. n. h. XIV. I. 2. Пер. М. Е. Сергеенко.

¹⁷⁷ Ibid. XIV. I. 5-6. Пер. М. Е. Сергеенко.

¹⁷⁸ Более полно свидетельства о «Pax Romana» у античных историков были нами рассмотрены в выпускной квалификационной работе «Понятие «Римского мира» и его отражение в Алтаре Мира императора Августа». См.: Чистосердов, М. С. Понятие «Римского мира» и его отражение в Алтаре Мира императора Августа: ВКР выпускника философского факультета МГУ. М., 2017. URL: <https://humus.academia.edu/MikhailChistoserdov> (дата обращения: 02.04.2019).

К сожалению, доподлинно установить, насколько идеи Евсевия Кесарийского, развитые им в «Слове василевсу Константину», основывались на указанных нами античных авторах, не представляется возможным. Мы, однако, можем предположить, что Евсевий Кесарийский, будучи ученым человеком, мог быть ознакомлен с теми трудами, в которых звучит идея о подчинении Римом большей части ойкумены и последовавшим за этим благоденствием.

Империя – это не только реальное политическое устройство государства, имеющего колонии, но еще и определенная идеология, пропагандируемая среди населения. Римская империя, хотя и начала складываться в качестве таковой в период Пунических войн, должное оформление идеологии произошло лишь в правление императора Октавиана Августа. Император Август провел комплексные мероприятия по созданию новой политической системы, с одной стороны, и новой идеологии и истории Рима, с другой¹⁷⁹. При Августе была заново написана история Рима, а само его время стало восприниматься как возвращение «Золотого века»¹⁸⁰.

По прямым или косвенным (через близких к нему людей, например, Марка Агриппу, воздвигнувшего Пантеон) заказам Августа Рим преобразился. Вероятно, цитата, которую приводит Светоний в отношении Августа: «Он так отстроил город, что по праву гордился тем, что принял Рим кирпичным, а оставляет мраморным»¹⁸¹, - не совсем соответствует действительности. Август решил не перестраивать Рим целиком, но возвести прототип идеального города на Марсовом поле (включая Алтарь Мира), а сам Рим украшать отдельными сооружениями. Результаты его деятельности,

¹⁷⁹ Подробнее по этой теме см.: Межеричкий Я. Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016.

¹⁸⁰ См. по теме: Чернышов, Ю. Г. Древний Рим: мечта о золотом веке. М., 2013; Чернышов Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме: В 2 ч. Ч. 2: Ранний принципат. Новосибирск, 1994.

¹⁸¹ Suet. Aug. 28. Об этом же, кстати, несколько раз говорит сам Август в своих «Деяниях»: RGDA XI, XII, XIX-XXI, XXIV. В 2015 г. заработал сайт, посвященный реконструкции Рима Августом. Виртуальная модель была выполнена под руководством профессора кафедры архитектуры и городского дизайна в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе (UCLA) Дианы Фавро. URL: www.arcgis.com (дата обращения: 27.03.2019).

конечно, не были столь масштабны, как их описывает Светоний, однако, Рим действительно преобразился. Кроме того, Август много внимания уделял непосредственно публичным сооружениям: баням, портикам, храмам, акведукам и т.д. В результате, Рим из неопрятного огромного мегаполиса античного мира, как его описывают древние авторы¹⁸², приобрел черты настоящей столицы империи. Рим в целом и отдельные постройки, созданные по приказу Августа, стали наиболее четким и ясным выражением идеи «*Pax Romana*».

Август неслучайно выбрал архитектуру в качестве наиболее продуктивного средства пропаганды нового режима, идеологии и истории Рима. Архитектура как наиболее социальное искусство среди всех прочих, более всего понятна и доступна самым широким слоям населения, в отличие от литературы, в которой самым ярким выразителем новой идеологии стал поэт Вергилий и его поэма «Энеида».

Модель взаимодействия с публичными пространствами Августа в Риме стала шаблонной для всех последующих императоров: строились форумы, бани, портики, возводились памятные колонны, арки. Каждый последующий император стремился так или иначе оставить в публичном пространстве память о себе, о своей деятельности, возвеличить свои достижения. Разница заключалась лишь в том, что всем последующим после Августа императорам было необходимо поддерживать статус Рима как столицы империи, заботиться о Городе, - у них отсутствовала необходимость в производстве новых смыслов и изобретении новых способов трансляции этих смыслов, все уже было придумано и апробировано до них.

Примерно с III в., а затем в период тетрархий значение Рима падает, поскольку столицей, фактически, становится то место, где находится император (а в период тетрархий – верховный август)¹⁸³. Рим, хотя и не

¹⁸² Liv. V. 55; Strab. V. 3, 8; Suet. Aug. 28-29.

¹⁸³ Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 720-722.

приходит в окончательное запустение, все меньше и меньше становится похож на столицу империи.

Новые обстоятельства общественной жизни, вызванные легализацией христианства Константином Великим и его поддержкой христианской Церкви, поставили и перед Церковью, и перед политической системой империи вопрос о том, как следует истолковывать произошедшее, насколько это было предопределено самим ходом истории?

Идеологическую опору предлагает Евсевий Кесарийский, который видит в христианской империи Константина развитие *Pax Romana*, римского мира, который дарует народам приобщение к цивилизации, объединяет народы и прекращает войны. Идея союза империи и христианства, которая особенно ярко проявилась в его творчестве, должна привести народы к спасению.

Мы также отметили, что до Евсевия Кесарийского эта идея прослеживается в творчестве Оригена, который утверждал, что успешное выполнение миссии апостолов было возможно благодаря объединению почти всей известной ойкумены под властью одного политического образования – Римской империи. Мы также показали, что модель, в рамках которой мыслит Евсевий Кесарийский – античного происхождения, это идея «*Pax Romana*», разработка которой была положена еще императором Августом, а ее существование прослеживается на протяжении нескольких веков в трудах мыслителей и энциклопедистов.

Постепенное снижение роли Рима, все меньшее внимание, с которым к городу относились августы и цезари (в период тетрархий) приводило к диссонансу между его формальным статусом как столицы империи и реальным состоянием дел в нем.

И все же главный город империи, Рим, занимал особое положение, особое место в идеологии римского этоса. Чтобы Рим приобрел новый статус, христианского города, необходимо было осмыслить и установить взаимоотношения с историей античного Рима. Рим не мог просто стать

христианским, без создания идеологического конструкта или платформы. Это понимал император Константин и христианские мыслители. Именно в творчестве Евсевия видна попытка синтеза между христианской истории и истории языческого Рима.

Евсевия вообще интересовала проблема философии истории. Так, например, в работе «Доказательство в пользу Евангелия» он производит препарацию ветхозаветной истории как подготовку к Новому Завету. Обратившись к античной римской истории, он пытается сделать то же самое. Фактически, Евсевий стремится привести всю историю человечества к логическому завершению в виде христианской империи.

Новые объективные условия привели к созданию новой идеологии, хотя и аккуратно совмещенной еще с античной идеей «*Pax Romana*». Идея империи, как мы показали, была трансформирована, но не умерла. В этих условиях перед Константином возникает вопрос, как пропагандировать новую идеологию союза империи и Церкви? Далее мы покажем, что Константин Великий использует те же модели, что использовал в свое время Август, что плодотворно скажется на становлении Рима как паломнического центра, хотя сам император такой цели и не ставил.

Церковные власти Рима, постепенно занявшие место властей светских, не были готовы расстаться с идеей Рима как столицы империи, поэтому приложили немало усилий к тому, чтобы город вновь стал центром империи, но уже христианской, став главным паломническим центром мира.

§2. Христианский Рим императора Константина Великого

В 293 г. императором Диоклетианом была введена политическая система тетрархии, при которой два августа возглавляли западную и восточную части империи, а в помощь им назначались по одному цезарю. Система просуществовала недолго – вскоре начались междоусобицы. В 306 г. Константин, после смерти отца, Констанция I Хлора, августа в 305-306 гг., был провозглашен войсками новым августом. В 309-313 гг. большинство претендентов на звание августа умерли или были убиты. В 310 г. Максимиан Геркулий, август в 285-305 гг., пытавшийся поднять восстание против Константина, повесился. В 311 г. Галерий, август в 293-311 гг., скончался от естественных причин. В 312 г. Константин победил Максенция, сына Максимиана Геркулия, захватившего власть в Риме в 306 г. и объявившего себя августом. В 313 г. в Тарсе покончил с собой Максимин II Даза, также объявивший себя августом, потерпев поражение от Лициния, еще одного августа. В результате, в 313 г. в империи осталось всего два августа: Константин I и Лициний. Лициний будет окончательно разбит в 324 г., в результате чего Константин сосредоточит в своих руках всю полноту власти.

Вскоре после победы над Максенцием, в 313 г. Константин издаст Медиоланский эдикт, легализовавший христианство на территории империи. Проблема политики Константина Великого в отношении христианства и легализации христианства Миланским эдиктом в 313 г. достаточно хорошо изучена в научной традиции, а библиография по ней крайне обширна¹⁸⁴. Мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе, поскольку он выходит за рамки нашего исследования.

¹⁸⁴ Поскольку данная проблема напрямую с нашей темой не связана, укажем лишь основные, использованные нами работы по данному вопросу: Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2006. Pp. 538-552; Curran, J. R. Pagan City and Christian Capital Rome in the Fourth Century. Oxford, 2000; Elliott, T. G. The Christianity of Constantine the Great. Scranton, PA: University of Scranton Press, 1996; Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. Mediterraneo Antico. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 717-748; MacMullen, R. Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries. Yale University Press, 1999; MacMullen, R. Constantine and the miraculous. Greek, Roman and Byzantine Studies. Vol. 9, № 1, 1968, pp. 81-96.

В настоящем разделе мы постараемся рассмотреть основные мероприятия императора Константина I в области градостроительства, чтобы ответить на вопрос: в какой мере мероприятия Константина позволили Риму в дальнейшем сложиться в качестве паломнического центра?

На всем протяжении поздней Античности, в особенности, в период тетрархий, значение Рима постепенно падало. Как сказал об этом периоде Оливьер Хекстер, тетрархи избегали Рим, чтобы не демонстрировать собственное доминирующее положение. Рим в это время, по его мнению, представлял собой более символ столицы, нежели реальную столицу империи¹⁸⁵. Тетрархи (цезари и августы) продолжали уделять внимание Риму: строились базилики, термы, акведуки. Модель взаимодействия с публичными пространствами, апробированная императором Августом, продолжала работать и во времена тетрархий, однако ни о каких масштабных реконструкциях города или попытках возведения множества величественных памятников речи не шло¹⁸⁶.

Накануне войны между Константином Великим и Максенцием, резиденцией которого был Рим, Город переживал возвышение, впервые за долгие годы. Как показывает Оливьер Хекстер, Максенций стремился продемонстрировать свою власть, а самому Риму придать величие и вид настоящей столицы империи через архитектуру и градостроительство. Им были восстановлены храм Венеры и Ромы, базилика Эмилии, термы Квиринала, построена базилика Нова (она же – базилика Максенция), а также возведен храм Ромула¹⁸⁷.

Направление политики Максенция, связанное с восстановлением величия Рима, пропаганда его притязаний на императорскую власть проявилось, в том числе, и в монетах. На реверсе одной из них, медном

¹⁸⁵ Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 720-722.

¹⁸⁶ Исключением являются разве что термы Диоклетиана, однако, они были исключением, к тому же о массовой реконструкции Рима в правление Диоклетиана речи не шло (М.Ч.)

¹⁸⁷ Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 724-727; Peirce, P. The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art. *Art History*. Vol. 12, 1989, p. 391, 404-405.

фоллисе, надпись гласит «CONSERV(ator) VRB(is) SVAE», т.е. «хранитель нашего Города»¹⁸⁸.

Помимо этого, Максенций начал строительство «нового Палатина», новой резиденции, расположенной на *via Appia*. Даже в новой резиденции проявились его притязания на императорскую власть: постройка повторяла схему устройства императорского дворца на Палатине, включая цирк¹⁸⁹.

Победа Константина Великого над Максенцием, одержанная в 312 г. на Мульвийском мосту, положила конец правлению Максенция¹⁹⁰. Согласно античным источникам, Константину явился символ Христа, лабарум, с надписью «*In hoc signo vinces*» («Сим победиши») перед битвой, который он приказал нанести на щиты войск¹⁹¹.

Сам символ лабарума стал распространен на монетах, созданных в правление Константина Великого¹⁹². Последовавшее за этим вступление Константина Великого в город и его градостроительная деятельность заслуживают более пристального внимания.

Как мы уже заметили ранее, нелегальный характер христианства, необходимость скрываться от представителей официальной власти Римской империи, а также отсутствие четко выраженной христианской самоидентификации в рамках античной культуры, были совокупностью причин, не позволявших христианам Римской империи в целом и города Рима в частности создавать сколько-нибудь значимые и заметные материальные артефакты, которые бы были способны обозначить их

¹⁸⁸ См. Приложение, рис. №3.

¹⁸⁹ Hekster, O. *The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine*. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 726-730.

¹⁹⁰ Euseb. *De Vit. Const.* I. 37-38.

¹⁹¹ Euseb. *De Vit. Const.* I. 28-31; Lact. *De mort. persecut.* 44. 14-18. Более поздний историк Ермий Созомен приводит сразу несколько вариантов того, что произошло в ночь перед битвой с Максенцием: *Sozom. Hist. eccl.* I. 3:1-2. Рамси Макмуллен отмечает, что в Античности уже были прецеденты разного рода видений, которые приводили к победе войск, в силу чего мы можем говорить об определенном паттерне повествования, с одной стороны. С другой стороны, античные авторы уделяли гораздо меньше внимания чудесам, в то время как Евсевию, как апологету Константина и христианства, нужно было продемонстрировать всемогущество христианского бога, что, по мнению Рамси Макмуллена, свидетельствует о росте иррациональной составляющей культуры в античном мире. См.: MacMullen, R. *Constantine and the miraculous*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 9, № 1, 1968, pp. 81-96; MacMullen, R. *The place of the holy man in the Later Roman Empire*. *Harvard Theological Review*. Vol. 112, № 1, 2019, p. 13.

¹⁹² См. Приложение, рис. №4.

присутствие в городе и стать своего рода маркерами, на которые могли бы ориентироваться паломники.

Вступление Константина Великого в Рим и последовавшее за этим изменение статуса христианства благодаря Медиоланскому эдикту, а также изменение идеологии, при которой императорская власть стал ориентироваться на христианство, привело к значительным изменениям в топографии Рима. Мы могли бы ожидать, что Константин использует все возможные средства, которыми обладала императорская власть, для пропаганды христианства. Как мы покажем далее этого, однако, не произошло.

Доподлинно неизвестно, как долго император Константин пробыл в Риме после победы над Максенцием. В любом случае, Константин мало внимания уделял Риму, поначалу находясь в разъездах на разных фронтах боевых действий, а впоследствии предпочтя Риму – Константинополь¹⁹³. Вероятно, последний визит Константина в Рим состоялся в 326 г. по случаю двадцатилетия правления (отсчитываемого с момента провозглашения его императором армией¹⁹⁴), после чего никаких упоминаний о его приездах в Рим не существует¹⁹⁵.

Проблематика основания Константинополя в качестве символа обновленной, единой империи во главе с единым христианским императором, с одной стороны, и как нейтрального места, лишённого накопленных за века смыслов и символов, где Константин мог в полной мере проявить свое расположение по отношению к христианству через строительную деятельность, выходит за рамки нашего исследования. Мы, однако, должны отметить, что само основание Константинополя и его становление в качестве новой имперской столица свидетельствует о крайнем неприятии Рима Константином.

¹⁹³ Peirce, P. The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art. *Art History*. Vol. 12, 1989, p. 391.

¹⁹⁴ Euseb. *De Vit. Const.* I. 22.

¹⁹⁵ Odahl, Ch. M. The Christian Basilicas of Constantinian Rome. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, p. 23.

По большому счету, единственная постройка в публичном пространстве, с нуля и полностью воздвигнутая по приказу Константина в Риме – это арка Константина рядом с амфитеатром Флавиев (ныне более известном как Колизей)¹⁹⁶. Арка Константина должна была, подобна Алтарю Августова Мира, демонстрировать восстановление «Золотого века», которое возможно лишь благодаря Константину, свергнувшего тирана Максенция и освободившего город.

Прочие постройки, которые стали носить имя Константина, были им присвоены у Максенция, развернувшего в Риме широкую строительную деятельность, которая должна была продемонстрировать восстановление Рима в качестве настоящей имперской столицы.

В целом, никакой активной непосредственно строительной деятельности в Риме после вступления в него Константина не было. Преимущественно, достраивались и реконструировались здания, начатые еще при Максенции. Важно, что Константин для пропаганды своего могущества избирает ту же модель, что и все его предшественники, начиная с императора Августа. Публичные здания (как то, например, базилика Нова на Форуме) не изменили своего назначения, а лишь были переименованы, реже – реконструированы. Важно, что на арке Константина нам не встречаются изображения ни лабарума, ни хризмы, хотя впоследствии на монетах будут активно использоваться христианские символы, о чем мы говорили выше.

Христианская символика, фактически, оказалась исключена из пространства публичной пропаганды. Вместо этого Константин стремился всячески подчеркнуть свою связь с традициями, а самого себя в символическом пространстве включал в число «добрых императоров», таких

¹⁹⁶ Krautheimer, R. The Constantinian Basilica. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 21, 1967, p. 117.

как Траян, Адриан, Марк Аврелий, демонстрируя тем самым свой статус и доблести, благодаря которым он более достоин власти, чем Максенций¹⁹⁷.

Дискурс символического пространства в архитектуре в правление Константина в Риме, таким образом, целиком и полностью вписывается в модель, заложенную Августом и развитую последующими императорами. Христианство оказалось исключенным из пространства публичной пропаганды. Ни арка Константина, ни присвоенная Константином базилика Нова, ни присвоенный им храм Ромула, ни какие-либо иные памятники архитектуры, которые должны были пропагандировать установление власти Константина, ничего не говорят об отношении императора к христианству и о самом христианстве в общем.

Нам, однако, известно, что Константин все же оставил «христианский след» в Риме, в основном, в виде нескольких базилик.

Как мы говорили ранее, христиане Римской империи, долгое время находившиеся в положении «вне закона», были вынуждены тайно проводить собрания, тайно исповедовать христианство, и не имели возможности строить материальные артефакты, доступные стороннему зрителю. Фактически, до IV в. христиане не имели типичных архитектурных форм, строго соответствующих потребностям общины: в условиях неприятия христианства сложиться естественным путем они и не могли¹⁹⁸.

После поражения Максенция под Римом в 312 г. и последовавшего за этим вступлением Константина в Город, Константин стремился стереть память о Максенции. Одним из способов было стереть имя человека из

¹⁹⁷ Peirce, P. The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art. *Art History*. Vol. 12, 1989, pp. 389, 391.

¹⁹⁸ Йаш Элснер полагает, что единственным примером специфически-христианской архитектуры может считаться лишь «Domus Ecclesiae» в Дуре-Эвропос, датируемый примерно 200 г. Возникновение такой специфической архитектуры в этом регионе исследователь связывает с реакцией христиан на соседние им культы. См.: Elsner, J. *Inventing Christian Rome: the role of early Christian art // Rome the Cosmopolis*. Eds. C. Edwards and G. Woolf. Cambridge University Press, 2003. Pp. 73-75. Ричард Краутхаймер отмечает, что «Domus Ecclesiae» представляли собой малые здания со множеством подсобных помещений, не имеющих какой-то специфической конструкции или архитектуры. См.: Краутхаймер, Р. *Три христианские столицы. Топография и политика*. М., 2000. С. 20. Чарльз Одал вторит Краутхаймеру. См.: Odahl, Ch. M. *The Christian Basilicas of Constantinian Rome*. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, p. 6. Связи между архитектурой христианской общины и изображениями в интерьере на конкретном примере рассматриваются в статье: Peppard, M. *New Testament Imagery in the Earliest Christian Baptistry*. Pp. 103-113 // *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity*. Eds. Lisa R. Brody and Gail L. Hoffman. Boston, McMullen Museum Of Art, Boston College, 2011.

публичного пространства. Именно по этой причине Константин и переименовал архитектурные сооружения, созданные в правление Максенция. Этим, правда, Константин не ограничился. Ему было необходимо уничтожить память не только о самом Максенции, но и обо всем, что было с ним связано, чтобы создать миф об освобождении Города от тирана¹⁹⁹.

При исследовании христианской топографии Рима в правление Константина Великого исследователи обычно обращают внимание на то, что император избегал публичных пространств, центра Рима, тесно связанного с императорской пропагандой предыдущих времен и языческой религией, в качестве места демонстрации собственной расположенности по отношению к христианству. Во многом, это было связано с нежеланием Константина развивать конфликт с римской аристократией²⁰⁰, с одной стороны, и желанием продемонстрировать связь с римскими традициями, выступая в качестве настоящего доброго римского императора, освободившего Город²⁰¹ и поддерживающего «*Pax Romana*».

Чарльз Одал, в работе «Христианские базилики Рима Константина», в которой рассматривал, в том числе, христианскую топографию Рима, пришел к выводу, что большая часть мавзолеев, базилик и иных сакральных мест (например, облагороженных могил мучеников), находились на периферии Рима или вовсе за стенами, что, по его мнению, должно свидетельствовать о нежелании Константина нагнетать конфликт в Риме, насыщенного языческими символами и образами²⁰². Вывод исследователя, на наш взгляд, односторонний и не учитывает иных мотиваций поведения Константина и аспектов

¹⁹⁹ Две надписи на двух сторонах внутренней части центрального арочного пролета арки Константина именуют его «LIBERATORI VRBIS» («Освободитель Города») и «FVNDA TORI QVIETIS» («Основатель мира»). См. Приложение, рис. №5.

²⁰⁰ Потенциальному конфликту между христианством и язычеством, связанному с центром Рима, в научной традиции, вероятно, начиная с Ричарда Краутхаймера, уделяется достаточно большое внимание. См., например: Краутхаймер, Р. Три христианские столицы. Топография и политика. М., 2000; Curran, J. R. *Pagan City and Christian Capital Rome in the Fourth Century*. Oxford, 2000.

²⁰¹ В выражениях «освобождения Города» описывает победу Константина над Максенцием и Назарий в своем панегирике, датированном 321 г. См.: Nazarii Panegyricus Constantino Augusto Dictus // Латинские панегирики. XII Panegyrici Latini. М., 2016.

²⁰² Odahl, Ch. M. *The Christian Basilicas of Constantinian Rome*. Ancient World. Vol. 26, № 1, 1995, p. 5.

складывания христианской топографии Рима. Периферийность христианских построек Рима в эпоху Константина в большей степени объясняется тем, что они возводились на могилах мучеников. Как мы говорили ранее, христианские захоронения, включая катакомбы и могилы мучеников, были хорошо вписаны в античную практику погребения мертвых, одним из главных условий которой было захоронение мертвых вне стен города.

Исследователи обычно отмечают, что большая часть христианских построек Константина находились на территории, принадлежащей либо лично ему как гражданину Рима, либо на территориях, входящих в императорский домен²⁰³. Тем самым Константин мог демонстрировать, что считает Христа своим личным покровителем, и не претендует на изменение государственной религии или введение публичного культа Христа в империи.

Как показывает работа Оливьера Хекстера, Константин стремился не просто построить здания, связанные с христианством, на частной территории, но еще и уничтожить всякую память не только о самом Максенции, но и обо всем, что с ним было связано. Так, например, на кладбище преторианцев, на которых в большей степени опирался Максенций²⁰⁴, была построена базилика св. Агнессы, на месте Campus Nova Максенция была построена Латеранская базилика, на другом кладбище преданных Максенцию войск – базилика свв. Марцеллина и Петра²⁰⁵.

Таким образом, Константин, с одной стороны, действительно стремился не развивать конфликт в центре Рима, насыщенного языческими символами и образами, а, с другой стороны, стремился путем возведения христианских построек, уничтожить всякую память о Максенции.

²⁰³ Краутхаймер, Р. Три христианские столицы. Топография и политика. М., 2000. С. 23, 29; Odahl, Ch. M. The Christian Basilicas of Constantinian Rome. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, p. 5.

²⁰⁴ Именно уничтожение преторианской гвардии было символом разгрома Максенция, что нашло свое отражение в арке Константина. См. Приложение, рис. №6.

²⁰⁵ Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 736-739.

Как мы уже неоднократно говорили ранее, у римских христиан, как и у христиан Римской империи в целом, отсутствовала специфическая архитектура, непосредственно связанная с литургией. Перед Константином, стремившимся продемонстрировать свою расположенность к христианству, стояла проблема выбора такого типа архитектурного сооружения, которое, во-первых, могло бы заявить об изменившемся статусе христианства и его связи с императорской властью, во-вторых, чтобы здания такого типа, находившиеся на личной территории императора, все же стали бы материально осязаемы и заметны даже сторонним наблюдателям, в-третьих, такой тип сооружения был максимально нейтрален и не нес в себе языческих коннотаций. В качестве такого типа архитектурного сооружения Константином была выбрана базилика.

История генезиса базилики и различных аспектов складывания ее в качестве христианского храма достаточно хорошо изучена в научной литературе²⁰⁶. В качестве архитектурного типа базилика изначально была максимально нейтральна и могла выполнять любую функцию, которую припишут каждой конкретной постройке. Она могла быть публичным пространством, где могли заседать различные римские институты (например, трибуналы магистров). Вероятно, почти сразу базилика стала использоваться и как место аудиенций, совершаемых либо самим императором, либо от его имени в присутствии изображения его гения. Ричард Краутхаймер убедительно показывает, что, с одной стороны, тип базилик был максимально гибок и не имел жестких коннотаций с язычеством (почему Константин, вероятно, его и выбрал в качестве основного типа для христианских храмов), а, с другой стороны, еще до легализации христианства

²⁰⁶ Краутхаймер, Р. Три христианские столицы. Топография и политика. М., 2000; Blaauw, Sible de. Liturgical features of Roman churches: manifestations of the Church of Rome? *Chiese Locali e Chiese Regionali Nell'Alto Medioevo*. Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014, pp. 321-342; Krautheimer, R. The Constantinian Basilica. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 21, 1967, pp. 115-140; Odahl, Ch. M. The Christian Basilicas of Constantinian Rome. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, pp. 3-28; Valeriani, S. Ceilings in Basilicas of Early Christian Origin in Rome. Pp. 128-135 // *L'architrave, le plancher, la plate-forme. Nouvelle Histoire de la Construction*. Ed. Roberto Gargiani. Lausanne, 2012.

базилики приобрели коннотации с императорской властью, которая, в свою очередь, все больше и больше приобретала сакральный характер²⁰⁷.

До наших дней базилики, построенные Константином Великим, фактически, не дошли, поскольку претерпевали значительные изменения, реконструкции и стихийные бедствия, включая пожары. Мы, однако, знаем, что первых христианских базилик Рима насчитывается не более восьми, из них только первые две были литургическими, прочие шесть построены на могилах мучеников: Латеранская базилика, Санта-Кроче-ин-Джерусалемме, Сан-Пьетро на Ватиканском холме, Сан-Паоло-фуоре-ле-Мура, Сан-Себастьяно-фуоре-ле-Мура, Сан-Лоренцо-фуоре-ле-Мура, комплекс на виа Лабикана (базилика свв. Марцеллина и Петра с мавзолеем Елены), комплекс на виа Номентана (базилика св. Агнессы-фуоре-ле-Мура с мавзолеем Констанции)²⁰⁸.

В первых двух случаях (Латеранская базилика и Санта-Кроче) храмы были построены на территории императорского домена и, таким образом, демонстрировали личную приверженность императора христианству, не навязывая Риму христианство в качестве нового общественного института.

Шесть прочих комплексов, построенных Константином в Риме, находились вне стен Рима, на что указывают и сами приставки к названиям комплексов «фуоре-ле-Мура» - «за стенами».

В строительной деятельности Константина более важно то, что часть даже тех построек, которые были возведены не на территории его личных владений или императорского домена, оказались напрямую связаны с репрезентацией императорской власти. Так, например, могила святого Лаврентия (Сан-Лоренцо-фуоре-ле-Мура) оказалась изолирована от широких масс верующих при репрезентации императорского покровительства данному месту: сама могила святого была отрезана от верующих серебряной

²⁰⁷ Krautheimer, R. The Constantinian Basilica. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 21, 1967, pp. 121-128;

²⁰⁸ См. Приложение, рис. №7.

решеткой из чистого серебра весом в тысячу фунтов²⁰⁹. То же самое произошло и с могилой апостола Петра (базилика Сан-Пьетро на Ватиканском холме): желающий помолиться должен был отпереть ворота, огораживающие могилу, просунуть голову в окошко, идущее к могиле, и только тогда иметь возможность обратиться к апостолу²¹⁰.

Комплексы на виа Номентана (базилика св. Агнессы-фуоре-ле-Мура с мавзолеем Констанции) и на виа Лабикана (базилика свв. Марцеллина и Петра, включая мавзолей Елены) стали репрезентацией связи императорской власти с христианством через строительство рядом с базиликами масштабных мавзолеев.

Примечательно, что Римская Церковь не имела в своем распоряжении каких-либо реликвий, связанных с жизнью, страстями и воскресением Христа в период правления Константина Великого.

Легенда связывает с именем Елены, матери Константина, лишь перенос в Рим, в базилику Санта-Кроче-ин-Джерусалемме (которая была частью Сессорианского дворца²¹¹) фрагмент креста, на котором был распят Христос. Впрочем, как показывает работа Яна Дрейверса «Елена Августа и город Рим», никаких оснований считать, что перенос креста из Святой земли был произведен Еленой – нет, поскольку все источники, рассказывающие об этом событии, созданы гораздо позже²¹².

²⁰⁹ Об этом говорит Питер Браун со ссылкой на работу Григория Турского «О славе мучеников»: Браун, П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004. С. 102.

²¹⁰ Там же. С. 102.

²¹¹ История и архитектура дворца, а также базилики Санта-Кроче-ин-Джерусалемме достаточно подробно рассмотрена в статье Донато Колли: Colli, D. Il palazzo Sessoriano nell'area archeologica di S. Croce in Gerusalemme: ultima sede imperiale a Roma? *Mélanges de l'école française de Rome*. Vol. 108, №2, 1996, pp. 771-815.

²¹² Drijvers, J. W. Helena Augusta and the City of Rome. Pp. 147-153 // *Monuments & Memory: Christian Cult Buildings and Constructions of the Past: Essays in Honour of Sible de Blaauw*. Eds. M. Verhoeven, L. Bosman and H. van Asperen. Turnhout: Brepols Publishers, 2016. Pp. 150-151. Сибл де Блауув занимает в этом вопросе нейтральную позицию, отмечая, что Елена могла быть и не связана с переносом креста, но сам крест все же был перенесен, поскольку это отвечало имперским амбициям Римской Церкви: Blaauw, Sible de. *Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome*. Pp. 136-165 // *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*. Eds. J. Goudeau, M. Verhoeven and W. Weijers. *Radboud Studies in Humanities*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2014. Pp. 141-144.

Перенос реликвий в Рим будет происходить на протяжении нескольких столетий, но начнется он все же позже. Лишь в VII в., например, в римский храм Санта-Мария-Маджоре будут перенесены ясли Христа²¹³.

Как мы видим, большая часть базилик были возведены Константином на могилах мучеников, в то время как перенос реликвий еще не получил широкого распространения. В последующие десятилетия, как мы покажем далее, папы римские, в особенности, папа Дамас I, продолжают обустраивать и заботиться о могилах мучеников, превращая их в социальный и культурный капитал Рима, позволивший ему стать, во-первых, паломническим центром, во-вторых, сохранить свой имперский статус, но уже в качестве столицы религиозной, а не политической, поскольку политический статус Рима с переносом столицы в Константинополь лишь продолжил свое падение.

Процесс постепенного замещения «*Domus Ecclesiae*» базиликой, запущенный в Риме Константином Великим²¹⁴, постепенно привел к становлению стационарной системы праздничных литургий, проводимых самим папой римским, а также жесткой связи между местом и литургией в целом²¹⁵, что, в свою очередь, демонстрировало населению Рима изменившийся статус христианства и позволяло развивать паломничество: каждый приехавший на праздник мог принять участие в литургии в одной из древнейших и богатейших базилик Рима при служении папы римского.

На основании всего вышеизложенного мы можем сделать следующие выводы. Падение статуса Рима как политического центра на протяжении поздней Античности, включая период тетрархий, приводило к его ветшанию и диссонансу между декларируемым статусом «*caput mundi*» и реальным положением дел в городе. Возрождение градостроительной деятельности и облагораживания общественных пространств приходится на период

²¹³ Blaauw, Sible de. *Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome*. Pp. 136-165 // *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*. Eds. J. Goudeau, M. Verhoeven and W. Weijers. *Radboud Studies in Humanities*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2014. P. 146.

²¹⁴ Краутхаймер, Р. *Три христианские столицы. Топография и политика*. М., 2000. С. 102.

²¹⁵ Blaauw, Sible de. *Liturgical features of Roman churches: manifestations of the Church of Rome? Chiese Locali e Chiese Regionali Nell'Alto Medioevo*. *Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 2014, pp. 321-322; Краутхаймер, Р. *Три христианские столицы. Топография и политика*. М., 2000. С. 122.

правления Максенция, приложившего немало сил к демонстрации величия и могущества Рима. Демонстрация важности Рима происходила путем градостроительной деятельности и устройства общественных пространств, что было общей моделью для всех императоров I-III вв., хотя разработана эта модель была еще императором Августом, о чем мы говорили в предыдущем параграфе.

Победа над Максенцием, вступление Константина Великого в Рим, а также переход самого Константина в христианство привели к значительным изменениям в топографии Рима. Мы могли бы ожидать, что Константин использует все доступные ему методы монументальной пропаганды для демонстрации его покровительства христианству. Этого, однако, не произошло в силу политических мотивов первого христианского императора. Константин, по большей части, присвоил себе постройки Максенция, а места, связанные с ним, застроил сооружениями, предназначенными для христиан, как это, например, произошло с Латеранской базиликой, воздвигнутой на месте казарм преторианцев, бывших активными сторонниками Максенция.

В немногочисленных сооружениях, воздвигнутых в Риме с нуля, христианской символике также не нашлось места, как, например, в арке Константина, в которой символика и сама репрезентация режима оставалась еще в рамках сугубо антично-имперской традиции.

Мы обратили внимание также на периферийность христианской топографии Рима, которая объясняется, во-первых, нежеланием Константина нагнетать конфликт в историческом центре Рима, насыщенного языческой символикой, во-вторых, спецификой строительства христианских комплексов, возводившихся первоначально (и преимущественно) на могилах мучеников, которые, в свою очередь, были гармонично и непротиворечиво были встроены в античную систему погребения умерших, одним из основных правил которой было захоронение за стенами города, почему христианская топография Рима и получила периферийный характер.

Невозможность масштабного строительства, необходимость скрываться и тайно проводить литургии христианами, создали условия, при которых «дома молитв» никак не отличались от окружающей их застройки и, как следствие, не могли демонстрировать в материально существенных артефактах (например, архитектуре) идентичность христиан, их инаковость.

Легализация христианства и покровительство ему Константином Великим сделали для христиан доступным монументальное зодчество. Вероятно, все строительство первое время находилось под надзором самого Константина. В качестве специфического для римского христианства типа архитектурного сооружения была выбрана базилика, как максимально нейтральный, не имевший жестких коннотация с язычеством, архитектурный тип здания. Базилика, тем не менее, имела коннотации с императорской властью, которая, в свою очередь, с течением времени все больше коррелировала с сакральным ее характером. Константин, таким образом, дал возможность христианам Рима демонстрировать свое отличие от язычества и особое отношение к ним самого императора.

Связь с императорской властью также демонстрировалась тем, что часть первых христианских построек Рима были возведены на личной территории императора. С одной стороны, Константин тем самым выводил христианство из публичной сферы, с другой стороны, вполне однозначно обозначал христианство как находящееся под его личной защитой. Кроме того, часть построек вовсе совмещали в себе статус принадлежности христианской общине и императорской фамилии. Так, например, Санта-Кроче-ин-Джерусалемме была частью комплекса Сессорианского дворца, а комплексы на виа Номентана и на виа Лабикана имели на своей территории мавзолеи членов императорской фамилии.

Потенциальный конфликт между христианством и язычеством, а также, вероятно, личная неприязнь Константина к Риму, не позволили в полной мере в традициях монументальной императорской пропаганды продемонстрировать союз между императорской властью и христианством,

хотя в литературе, например, Евсевием (а до него – Оригеном) идея совмещения концепции «Pax Romana» и триумфа христианства уже была вполне оформлена. В полной мере идея «Римской христианской империи» найдет свое отражение в архитектуре Константинополя, куда Константин перенес столицу империи.

Тем не менее, Константин обозначил основные направления развития Рима как столицы христианства, однако не дал ему состояться в новом качестве из-за нежелания конфликтовать со старой римской аристократией. Во-первых, Константин заложил основы материального благополучия Церкви Рима. Во-вторых, им, хотя и не в полной мере, был продемонстрирован имперский характер христианства, его связь с императорской властью. В-третьих, Константин обозначил источник потенциального интереса христиан к Риму, а именно – могилы мучеников. При отсутствии реликвий, связанных с жизнью, страстями и воскресением Христа, Рим обладал большим количеством мощей, в том числе, апостолов Петра и Павла (единственный во всем мире город, освященный «двойной апостольской кровью»). Именно мощи святых и апостолов и становятся в поздней Античности основной причиной интереса к Риму в качестве паломнического центра.

В целом, Константин Великий хотя и не позволил Риму реализоваться в качестве единственной столицы как христианства, так и самой империи (не стоит также забывать, что в его правление обнаружены центральные места и реликвии, связанные с жизнью и воскресением Христа на Святой земле, а в Константинополь было перенесено большое количество реликвий), все же заложил основы Рима как паломнического центра, выделяющегося определенной святостью и имеющего в своем распоряжении необходимые материальные ресурсы.

§3. Концептуализация Рима как паломнического центра в эпоху папы римского Дамаса I (366-384 гг.)

§3.1. Особенности становления культа святых в Риме

Главный вопрос, на который мы попытаемся ответить в настоящем разделе, можно сформулировать так: каким образом деятельность папы Дамаса I способствовала созданию образа Рима как паломнического центра?

В IV в., после легализации христианства Константином Великим и начала покровительства христианству императоров, Рим стал местом жесткой борьбы между различными епископами и христианскими общинами²¹⁶. Если во времена легализации христианства в нач. IV в. в роли гаранта святости мест в Риме выступил сам император, то с его смертью и началом борьбы между общинами за верховенство в Риме такой гарант исчез.

Потрясения сер. IV в. пошатнули положение Рима как духовного центра, а также привели к утрате мест захоронения святых – часть из них были попросту забыты. Сам папа Дамас в элгии неизвестной группе святых пишет: «Ни имен, ни числа святых не сохранило время»²¹⁷. По этой причине папа Дамас I сконцентрировал свою деятельность на восстановлении и реконструкции катакомб, благоустройства могил мучеников и обнаружении их захоронений. В отличие от Константина, он меньше внимания уделял строительству новых базилик и их украшению. Согласно «Liber Pontificalis», он построил всего одну базилику, названную в его честь, – Сан-Лоренцо-ин-Дамазо, чей фасад был впоследствии включен в палаццо делла Канцеллерия²¹⁸.

²¹⁶ Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2006. Pp. 399-401, 404-405. Йас Элснер даже говорит о том, что искусство в ходе борьбы за власть выступало фактором единения христиан Рима: Elsner, J. *Inventing Christian Rome: the role of early Christian art // Rome the Cosmopolis*. Eds. C. Edwards and G. Woolf. Cambridge University Press, 2003. P. 73.

²¹⁷ Ep. Dam. 42: «Sanctorum ... nomina nec numerum potuit retinere uetustas». Пер. наш (М.Ч.).

²¹⁸ Lib. pont. XXXIX. 4, 6. См. Приложение, рис. №8.

Центральной работой по вопросу становления культа святых в поздней Античности, несмотря на критику²¹⁹, остается книга Питера Брауна «Культе святых. Его становление и роль в латинском христианстве»²²⁰.

Истоки культа святых в христианстве проследить достаточно сложно. Питер Браун, например, отвергает концепцию генезиса христианского культа святых от античного культа героев: «объяснить христианский культ мучеников, представляя его продолжением языческого культа героев, столь же бесполезно, как реконструировать форму позднеантичной христианской базилики по нескольким заимствованным из классических строений колоннам <...> языческим представлениям о роли героев, похоже, полностью чужд упор всех христианских авторов на то, что мученики наслаждаются близостью к Богу именно потому, что они умерли как человеческие существа... Мученик был другом Бога. Он был заступником таким образом, каким никогда не мог быть герой»²²¹.

Джон Уорд-Перкинс также отвергал концепцию генезиса культа святых из культа героев, но исходя из другой посылки. По его мнению, в Римской империи, в рамках которой христианство и развивалось, культ героев, более характерный для эллинизма, не играл никакой роли – на его место пришел культ императора²²².

Строго говоря, модель мученичества была заложена еще в Новом Завете. Так, первым мучеником был Стефан, привлеченный к суду Синедриона за проповедь христианства, и насмерть побитый камнями, за что получил прозвище Первомученика²²³.

²¹⁹ Одной из наиболее развернутых и полных статей, в которой критически разобраны отдельные положения работы Питера Брауна, является статья Рамси Макмуллена: MacMullen, R. The place of the holy man in the Later Roman Empire. *Harvard Theological Review*. Vol. 112, № 1, 2019, pp. 1-33.

²²⁰ Браун, П. Культе святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004.

²²¹ Браун, П. Культе святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004. С. 16.

²²² Ward-Perkins. J. B. Memoria, Martyr's Tombs and Martyr's Church. *Journal of Theological Studies*. Vol. 17, 1966. P. 28.

²²³ Дн. 7:54-60.

Вне зависимости от того, откуда берет свое начало культ святых, литературная фиксация момента становления культа относится ко II в. Так, например, первым абсолютно достоверным свидетельством о мученичестве конкретного лица является «Мученичество св. Поликарпа», относящееся ко 2-ой пол. II в.²²⁴

Становление культа святых было сложным и неоднозначным. Существовали различные модели взаимодействия со святыми и их мощами, существовали даже противники поклонения мощам, поскольку это воспринималось как политеистическая модель с другим наполнением. Постепенно, однако, святые и их мощи заняли важное место в мире поздней Античности.

Христианские захоронения Рима, сосредоточенные, преимущественно, в катакомбах, находились в ведении семей, будучи частным делом, как это было и в рамках античной языческой традиции²²⁵. Кроме того, что сама форма и способ захоронения умерших были гомогенны античным практикам, а ведением захоронений занималась семья (реже – община), постепенное развитие культа святых приводило к страстному желанию отдельных лиц обладать мощами, в результате чего складывалась приватизация мощей мучеников. Как пишет об этом явлении А. Ю. Виноградов: «Частная инициатива по погребению брошенных мучителями или выкупленных у них тел расценивается как важная добродетель. Это приводит к попаданию реликвий святых в руки отдельных лиц. Обладать ими становится престижно и даже необходимо»²²⁶.

Приватизация мощей и гробниц была достаточно распространенной практикой в поздней Античности. Так, например, согласно «Мученичеству св. Вонифатия Римского» (IV в.)²²⁷, римская матрона Аглаида после

²²⁴ Предисловие к мученичеству св. Поликарпа / Писания мужей апостольских. Рига, 1994 // Репринтное воспроизведение издания, вышедшего в 1895 г., с дополнениями. URL:

http://www.orthlib.ru/Polycarp/pref_mchn.html (дата обращения: 02.05.2019).

²²⁵ Там же. С. 20, 43-44.

²²⁶ Реликвии в византийской агиографии. Сост., пер. и комм. А. Ю. Виноградова // Реликвии и Византии и Древней Руси. Письменные источники. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 2006. С. 12.

²²⁷ Pas. San. Bonif. // Acta Martyrum. Ed. Th. Ruinart. Ratisbonae, 1859, pp. 325-332.

мученической смерти Вонифатия обрела его мощи, после чего «в имени своем, отстоявшем от Рима в 50 стадиях, построила чудный храм во имя святого мученика Вонифатия, и в нем поставила святыи мощи...»²²⁸. Женщина по имени Келерина устанавливала в Риме частные места поклонения, причем как внутри стен города, так и вне их, т.е. в катакомбах²²⁹.

Гомогенность мест захоронений христиан античной традиции, традиция заботы о захоронениях семьями и приватизационная деятельность частных лиц в отношении мощей святых и мест их захоронения, потрясения IV в. приводили к выпадению культа святых из публичного дискурса: мощи физически становились недоступны массам верующих, имена святых и их деяния предавались забвению.

Вероятно, осознание проблемы среди церковных властей произошло не сразу. Лишь во 2-ой пол. IV в. появляются свидетельства того, что церковные власти осознали проблему приватизации мощей мучеников и их гробниц. Например, Амвросий Медиоланский, стремились вывести культ святых из сферы частного в сферу публичную, либо перенося мощи в базилики, либо беря их под свою власть²³⁰.

Император Константин сделал первые шаги в направлении выведения культа святых в публичную сферу. Отгородив могилы апостола Петра и св. Лаврентия, он продемонстрировал связь императорской власти с христианством. С одной стороны, он выделил в пространстве мертвых (гомогенном для античной культуры) особое пространство, заслуживающее почитание, с другой стороны, оставил его малодоступным для широких масс верующих способом выявления этого пространства – роскошными оформлением гробниц, коваными решетками и выведением территорий в

²²⁸ Цит. по изд.: Страдания св. мученика Вонифатия // Жития святых по изложению свт. Димитрия Ростовского. М., 1908. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/1117 (дата обращения: 03.05.2019).

²²⁹ Saghy, M. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. Pp. 1-15 // Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011. P. 5.

²³⁰ Браун, П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004. С. 48-50.

императорский домен, хотя прямых свидетельств об ограничении доступа к императорским владениям, на которых стояли христианские культовые сооружения, - нет. Проблема публичности и доступности культа святых осталась неразрешенной.

Папа Дамас I стремился сделать могилы мучеников доступными всем желающим, выводя их из сферы частного права в сферу публичную. Большая часть элогий и эпиграмм папы Дамаса были высечены в камне и выставлены для всеобщего обозрения, составляя своего рода путеводитель для паломников, которые отныне точно знали, где находятся места захоронений святых, что это за святые и чем они известны²³¹.

Дамас считал необходимым не только поминать святых, но и заботиться о местах, связанных с ними (места мученичества, захоронения, обретения мощей). Причем забота эта выражалась не только в том, чтобы обозначить могилу святого, но и в том, чтобы мощи находились в достойных условиях. Так, например, одна из эпиграмм рассказывает о том, как Дамас, не выдержав размывания подземными водами гробниц святых на Ватикане, создал дренажную систему, которая вывела воду на поверхность в виде фонтана, который исцелял от всяких болезней²³².

Другим нововведением папы Дамаса в отношении праха святых, было установление алтарей на могилах мучеников, что делало «более явной связь между жертвенностью Христа, жертвенностью мучеников и жертвоприношением, совершаемым священников во время литургии»²³³. Строительство алтарей на мощах мучеников и их могилах сделали их доступными всем верующим, желающим к ним приобщиться.

²³¹ Saghy, M. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. Pp. 1-15 // Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011. P. 12.

²³² Ep. Dam. 4: «Cingebant latices montem teneroque meatu / corpora multorum, cineres atque ossa rigabant. / non tulit hoc Damasus, communi lege sepultos / post requiem tristes iterum persolvere poenas. / protinus adgressus magnum superare laborem / aggeris inmensi deiecit culmina montis. / intima sollicite scrutatus uiscera terrae / siccauit totum quidquid madefecerat bumor. / inuenit fontem, praebet qui dona salutis. / haec curauit Mercurius leuita fidelis».

²³³ Saghy, M. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. Pp. 1-15 // Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011. P. 25.

Другое важное начинание Дамаса – культивирование идеи мучеников как посредников между Богом и простыми верующими. Рим был преимущественно городом мучеников. Если на восточной части империи, особенно, в Египте, более известным модусом святости было отшельничество (яркий пример тому – св. Антоний Великий (ок. 251-356 гг.), отшельник и аскет), то в западной – мученичество. Мученики – это вообще все, кто засвидетельствовал свою веру через пытки и даже смерть, уподобившись Христу. Вероятно, верующим было менее понятно, с какими просьбами можно обращаться к мученикам, если позволительно будет так выразиться, то «какова была их специализация». Если монахи уже при жизни славились изгнанием бесов или целительством, то и после смерти их мощи заключали в себе ту же силу.

Мощи мучеников, которых в Риме было в избытке²³⁴, требовали некоторого осмысления, чтобы стать реликвиями, к которым потянулись бы верующие со всей империи. В модели взаимодействия со святыми, которую культивировал папа Дамас, римские мученики становятся связующим звеном между живыми людьми и Богом. Например, в элогии, посвященной св. Тибурцию, Дамас говорит о том, что святому здесь всегда воздадут честь и славу, в завершение прося блаженного Тибурция помолиться, о нем, о Дамасе²³⁵. Мученики не умерли, они «отошли» на небеса, к Богу, в то же время, невидимо присутствуя в месте своего захоронения (или местах, связанных с их жизнью и мученичеством), они продолжают помогать всем, кто приходит к ним с просьбами и мольбами. Дамас, таким образом, не просто обозначал святые места своими эпиграммами и элогиями, выбитыми в камне, но транслировал модель взаимодействия с мучениками, а также объяснял, в чем заключается их значимость.

²³⁴ «Depositio Martyrum», составная часть «Хронографа 354 г.», насчитывает имена 52 мучеников, 34 из которых пострадали в самом Риме (М.Ч.). Онлайн-публикация «Хронографа 354 г.» в оригинале на сайте «The Tertullian Project» в разделе «Early Church Fathers - Additional Texts». URL: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_12_depositions_martyrs.htm (дата обращения: 10.04.2019).

²³⁵ Ep. Dam. 30: «...Hic tibi sanctus honor semper laudesque manebunt. / Care Deo, ut foveas Damasum, precor, almae Tiburti».

Особое внимание Дамас начал уделять святости римских епископов, хотя данная тема не является подавляющей в его литературном наследии²³⁶. В качестве примера приведем одну эпиграмму, посвященную группе епископов, захороненных в «Крипте пап» в катакомбах св. Каллиста, известной с III в. Примечательно, что первоначально склеп представлял собой частный погребальный комплекс, но затем был преобразован в место захоронения римских епископов. Здесь были похоронены девять римских понтификов: Понтиан, Антерий, Фабиан, Луций, Евтихий, Сикст, Стефан, Дионисий и Феликс²³⁷:

«Здесь, если спросишь, лежат многочисленных верных останки.

Кости святые давно упокоены в мире в гробницах,

Сонмы блаженные душ вознесло к себе Горнее Царство.

Вот сотоварищи Сикста в убранстве победных трофеев,

Вот погребенье мужей, предстоявших святому престолу,

Здесь похоронен священник, проживший дни долгие в мире,

Этих святых исповедников Греция Риму прислала,

Далее юноши, дети и старцы близ собственных внуков,

Больше всего на земле непорочность святую хранивших.

Здесь, признаюсь, и Дамас бы мечтал положить свои кости,

Но побоялся покой погребений священный встревожить»²³⁸.

Дамас стремится прославить не только конкретных епископов, но и саму епископскую власть как феномен. В своих элогиях Дамас фиксирует особую связь между епископом и Христом. Так, например, епископы, по Дамасу, - это ученики и друзья Христа. Например, св. Марк – совершенный друг Христа²³⁹, а папа Сикст Христом награжден²⁴⁰.

²³⁶ Ер. Dam. 16, 17, 18, 50.

²³⁷ См. Приложение, рис. №9.

²³⁸ Ер. Dam. 12. Цит. по изд.: Задворный, В. Л. История Римских Пап. Том I. От св. Петра до св. Симплиция. М., 1995. С. 188.

²³⁹ Ер. Dam. 11: «Christi perfectus amicus <...> [Hic Marcus Marci vita fide nomine consors et meritis]»

²⁴⁰ Ер. Dam. 13: «ostendit Christus, reddit qui praemia vitae»

В своих элогиях Дамас делает упор на мученичество епископов, под которым понималось также и изгнание, а не только насильственная смерть во славу Бога, и на прославление епископами Бога, в эпоху ересей выдвигая в качестве одной из главных добродетелей – прославление Христа и исповедание христианства по Никейскому символу веры²⁴¹.

Таким образом, заслуга папы Дамаса в деле конструирования Рима как паломнического центра заключается в том, что он выявил и идентифицировал места захоронения мучеников, утраченные в годы разделения Римской Церкви. Кроме того, он вывел культ мучеников из сферы частного права – в сферу публичную, сделав их общедоступными для широких масс верующих. Благодаря большому количеству элогий и эпиграмм, выбитых в камне и установленных в публичных пространствах, Дамас добился доступности информации о мучениках и их деяниях, создав своего рода путеводитель по святым местам Рима. Содержание элогий разъясняло паломникам святость мест – чем известно то или иное место, почему тот или иной мученик достоин молитв. Он даровал городу новых героев – христианских мучеников, а также выстроил новую идентичность городского пространства. Новым сакральным центром Рима стали могилы мучеников, расположенные за городскими стенами, а храмы и святилища Форумов были обречены на постепенное ветшание и предание забвению.

²⁴¹ Saghy, M. *Martyr Bishops and the Bishop's Martyrs in Fourth-Century Rome*. Pp. 13-30 // *Saintly Bishops and Bishops' Saints*. Eds. John S. Ott and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiotheca Humaniora, 2010. Pp. 26-30.

§3.2. Культ первоверховных апостолов в Риме и его связь с приматом папства

История борьбы за духовную власть в Риме уже неоднократно становилось темой научных исследований²⁴². Марианна Саги, отмечает, что деятельности этого папы была, во многом, подчинена политической борьбе за власть, в связи с чем в его творчестве (как известно, папа Дамас оставил значительное литературное наследие²⁴³) часто проявляется мотив единения и согласия²⁴⁴.

На протяжении нескольких десятков лет римская христианская община оказалась разделенной на партии, поддерживавшие одного из двух епископов. Сначала раскол произошел между папой Либерием, высланным из Рима Констанцием II, и Феликсом II, избранным клириками, но не поддержанным мирянами. После смерти Феликса II в течение меньше года (между ноябрем 365 г. и сентябрем 366 г.) папе Либерию удалось восстановить единство римской общины²⁴⁵. После его смерти противники Либерия собрали собор, на котором папой избрали Урсина, на другом конце города собрались сторонники Дамаса, избравшие епископом его. Борьба между партиями Дамаса и Урсина несколько раз доходили до кровопролития, пока Урсин окончательно не был выслан из Рима²⁴⁶.

Однако и после этого различного рода волнений хватило на долю папы Дамаса I. Так или иначе, в течение всей жизни он стремился установить единство Церкви Рима на принципах единоначалия епископской (папской)

²⁴² Краткая справка о внутрицерковной борьбе в Риме дается в статье, посвященной папе римскому Дамасу I в «Православной энциклопедии»: Шаталов, О. В., Шаталов, Р. О., Фокин, А. Р. Дамас I // Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/text/168690.html> (дата обращения: 16.04.2019)

²⁴³ Большая часть литературного наследия Дамаса I собрана в издании: Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. Recensuit et adnotavit Maximilianus Ihm. University of Toronto, 1895.

²⁴⁴ Saghy, M. Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography. Pp. 1-15 // Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011. P. 3.

²⁴⁵ Марианна Саги полагает, что Констанций II в 357 г. сделал уступку народу, вернув Либерия в Рим: Saghy, M. Martyr Bishops and the Bishop's Martyrs in Fourth-Century Rome. Pp. 13-30 // Saintly Bishops and Bishops' Saints. Eds. John S. Ott and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiographica Humaniora, 2010. P. 19.

²⁴⁶ Amm. Marc. Rer. gest. XXVII 3; Lib. pont. XXXIX. 1; Socr. Schol. Hist. eccl. IV. 29; Sozom. Hist. eccl. VI. 23. 11-15. У Аммиана Марцеллина интересна вставка о роскоши, которой предавались римские епископы.

власти, а также стремился установить принцип главенства римского епископа над всеми епископами Запада. Папа Дамас также стремился обеспечить Церковь землями и постоянным доходом, не зависящим от пожертвований. Данное направление деятельности папы Дамаса можно считать продолжением дела императора Константина, также обеспечивавшего Церковь землями.

Одним из наиболее показательных и репрезентативных документов, в котором нашло свое отражение идеология примата папства и обоснование примата – «Послание Павлину, епископу города Антиохия», написанном в 382 г.

В «Послании» папа Дамас утверждает, что Римская Церковь выше других, поскольку основана апостолом Петром, а Петр был поставлен Христом во главе Церкви: «ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах»²⁴⁷.

Далее папа Дамас говорит о том, что с Римом связано и имя апостола Павла, который был казнен в тот же день, что и апостол Петр: «С Римом соединена также память святого апостола Павла, избранного сосуда, который не в другое время, как измышляют еретики, но в то же самое, в один и тот же день, принял славную смерть вместе с Петром в городе Риме, претерпев мучение, он был увенчан при императоре Нероне. Апостолы Петр и Павел вместе освятили Господу Иисусу Христу эту Римскую Церковь, которую своим присутствием и триумфом они вознесли над всей вселенной»²⁴⁸.

Идея освящения Рима двойной апостольской кровью, умерших в один день, как и идея преемственности римских пап со Христом через римских епископов вплоть до апостола Петра, начала оформляться гораздо раньше Дамаса.

²⁴⁷ Мт. 16:18-19.

²⁴⁸ Задворный, В. Л. История римских пап. М., 1994. Т. I: От св. Петра до св. Симплиция. С. 184.

Сама идея преемственности апостольского служения была разработана еще Иринеем Лионским (130-202 гг.). Им же была высказана мысль об исключительном положении Римской Церкви, которое связано, во-первых, с устройением этой Церкви сразу двумя апостолами, а, во-вторых, с преемством апостольского служения через римских епископов: «... было бы весьма длинно <...> перечислять преемства (предстоятелей) всех церквей, то я приведу предание, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом, и возведенную людям веру, которая чрез преемства епископов дошла до нас <...>. Ибо, по необходимости, с этою церковью, по её преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду»²⁴⁹.

Иринеи, говоря о преемстве Церквей апостолам, отмечает, что «Блаженные апостолы, основав и устроив церковь, вручили служение епископства Лину», обращая внимание на то, что устроителями Римской Церкви были апостолы и Петр, и Павел²⁵⁰.

Тертуллиан (ок. 160-220 гг.), живший чуть позже Иринея Лионского, также говорит об авторитетности Римской Церкви и ее исключительном положении среди прочих Церквей, связанных с освящением Рима кровью апостолов: «Если по соседству у тебя Италия, то имеешь Рим, откуда приходит авторитет учения и для нас. Как счастлива эта Церковь, в которой апостолы запечатлели все учение кровью своей, в которой Петр сравнился с Господом в образе страдания...»²⁵¹.

²⁴⁹ Irin. Ling. Ad. Haer. III. 3. 2. Цит. по изд.: Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. С.-Петербург, 1900.

²⁵⁰ Ibid. III. 3. 3. Цит. по изд.: Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. С.-Петербург, 1900.

²⁵¹ Tert. De praescript. haeret. 36. Цит. по изд.: Задворный, В. Л. История Римских Пап. Том I. От св. Петра до св. Симплиция. М., 1995. С. 11.

Евсевий Кесарийский, говоря о Римской Церкви, в схожих Иринею Лионскому выражениях говорит о преемстве Лина апостолам Петру и Павлу²⁵².

Значительно позднее, в «Либерийском каталоге», составной части «Хронографа 354 г.», который перечисляет всех римских епископов, основателем Римской Церкви называется уже исключительно апостол Петр²⁵³.

Вслед за Иринею Лионским папа Дамас в «Послании» выстраивает иерархию Церквей, где первое место он отдает Римской Церкви, в связи с тем, что она была основана Петром, которого Христос сам поставил во главе Церкви, а также потому что Рим был освящен двойной апостольской кровью. В отличие от Иринея, который говорит исключительно о верховенстве Римской Церкви, папа Дамас «вторым престолом» называет Александрию, поскольку она была освящена именем Петра, а основана его учеником – евангелистом Марком. «Третий престол» – это Антиохия, «где впервые исповедующие Христа стали называться христианами», поскольку она была освящена учением Петра²⁵⁴.

Папа Дамас прочие Церкви даже не рассматривает в качестве возможных претендентов на верховенство, поскольку только три города в мире связаны с именем апостола Петра, единственного бесспорного «камня» Церкви Христа.

В эпиграмме из Ватиканского баптистерия Дамас пишет: «Но с помощью Петра, которому передана дверь неба, первосвященник Христов Дамас воздвиг. Един престол Петра, единое и истинное омовение (крещение)»²⁵⁵. В эпиграмме из базилики св. Лаврентия Дамас пишет о даровании ему «апостольской кафедры» самим Христом: «Отсюда, возвышая

²⁵² Euseb. Hist. Eccl. III. 2.

²⁵³ Liber. Cat. I.

²⁵⁴ Задворный, В. Л. История римских пап. М., 1994. Т. I: От св. Петра до св. Симплиция. С. 184.

²⁵⁵ Ep. Dam. 4: «Sed prestante Petro, cui tradita ianua caeli est, antistes Christi conposuit Damasus. Una Petri sedes, unum verumque lavacrum». Пер. Г. Е. Захарова. Цит. по изд.: Захаров, Г. Е. «Апостольский» и «Имперский дискурс» в развитии идеи римского первенства в IV в. Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. №4, 2015. С. 19.

меня, Христос, Которому принадлежит вся полнота власти, изволил даровать (мне) честь апостольского престола»²⁵⁶. Дамас пропагандирует идею избранности Римской Церкви и ее настоятеля, поскольку апостол Петр, которому передана «дверь неба» (ключи от врат Рая), и был основателем этой Церкви – единого престола на земле.

Оформление примата папства и объединение Рима под властью одного епископа, привело к появлению единственного и несомненного авторитета в Риме – папского престола, освященного прямой преемственностью со Христом через апостола Петра и далее через всех римских епископов. Оформившийся авторитет папского престола становится главным гарантом святости мест, благодаря чему они могут реализоваться в качестве паломнических центров.

В Римской Церкви память о смерти апостолов Петра и Павла, их культ, в отличие от культа мучеников, забвению не предавалась. Большая часть произведений искусства, в котором отразился культ первоверховных апостолов, однако, относятся уже к IV в.

Император Константин, который о христианстве знал, вероятно, не так много на момент победы над Максенцием, в качестве одной из первых базилик Рима возводит базилику Сан-Пьетро над могилой апостола Петра, вероятно, посоветовавшись с представителями Римской Церкви.

Мавзолей Констанции, построенный во времена Константина, примечателен своими превосходно сохранившимися мозаиками сер. IV в., в особенности, иконографическим сюжетом «Traditio Clavium et Legis»²⁵⁷ («Христос, дарующий ключи и закон»). Иконографические сюжеты «Traditio Legis», «Traditio Clavium» и совмещенный сюжет «Traditio Clavium et Legis»²⁵⁸ встречаются не слишком часто в раннехристианском искусстве.

²⁵⁶ Ep. Dam. 57: « Hinc mihi provecto Xps cui summa potestas, sedis apostolicae voluit concedere honorem ». Пер. Г. Е. Захарова. Цит. по изд.: Захаров, Г. Е. «Апостольский» и «Имперский дискурс» в развитии идеи римского первенства в IV в. Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. №4, 2015. С. 19.

²⁵⁷ Лат., досл. «Передача Ключей и Закона» (М.Ч.)

²⁵⁸ Темам иконографии Иисуса Христа посвящены две отдельные монографии. См.: Кондаков, Н.П. Лицевой иконописный подлинник. Т. I. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905 // Репринт: М., 2001; Покровский, Н.В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001.

Мавзолей Констанции – один из трех наиболее известных примеров сюжета «Traditio Legis»²⁵⁹, наряду с рельефом в Православном баптистерии в Равенне (Battistero degli Ortodossi, баптистерий Неона)²⁶⁰ и саркофагом Юния Басса²⁶¹.

Саркофаг Юния Басса точно датируется 359 г.²⁶², мавзолей Констанции – 337-361 гг. н.э.²⁶³, Православный баптистерий – 451-473 гг.²⁶⁴. Пример «Traditio Clavium» также находится в мавзолее св. Констанции и имеет ту же датировку – 337-361 гг. н.э.²⁶⁵, причем располагается напротив мозаики «Traditio Legis» с левой стороны от входа (мавзолей имеет круглую в плане форму).

В иконографическом сюжете «Дарования Ключей и Закона» нашло свое отражение постепенное развитие идеи избранности апостолов Петра и Павла – ведь именно Петру даны ключи от Рая, а Павлу Христом дарован Закон.

Мы хотели бы отметить на примере указанных выше памятников, о христианству с момента легализации и получения поддержки императора потребовалось менее полувека, чтобы и префект Рима (Юний Басс) обратился в христианство, и само христианское искусство начало говорить с людьми на языке монументальной пропаганды. Собственно, принцип использования языка монументальной пропаганды христианства был заложен самим Константином, а впоследствии Римская Церковь лишь активно поддерживала этот принцип.

²⁵⁹ См. Приложение, рис. №10.

²⁶⁰ См. Приложение, рис. №11.

²⁶¹ См. Приложение, рис. №12.

²⁶² Точная датировка памятника возможна благодаря надписи, сделанной на нем. Подробно о надписи см.: Cameron, A. The Funeral of Junius Bassus. Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik. Vol. 139, 2002, pp. 288-292.

²⁶³ Такой разброс в датировке дается на официальном сайте памятника. Сайт «Il complesso monumentale di S. Agnese fuori le mura». URL: <http://www.santagnese.org/mausoleo.htm> (дата обращения: 17.03.2019).

²⁶⁴ Датировка памятников дана по В. Н. Лазареву: Лазарев, В.Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 34.

²⁶⁵ См. Приложение, рис. №13.

Другой пример, подтверждающий складывание идеи избранности апостолов Петра и Павла – Христос, восседающий на престоле в окружении первоверховных апостолов с предстоящими святыми²⁶⁶.

Примечательна также мраморная плита, закрывавшая локулу захоронения ребенка в катакомбах, на правой стороне которой сделана надпись, а на левой – изображены первоверховные апостолы с надписанными их именами и знаком лабарума между ними²⁶⁷. Данный артефакт свидетельствует о том, что культ апостолов Петра и Павла развивался и среди простых людей, а не был простой идеологической конструкцией, созданной среди высших иерархов Церкви.

Однако только Дамас I производит четкую артикуляцию идеи избранности Рима, освященного двойным апостольством, причем в форме, доступной всем желающим – в элогиях, которые устанавливались им в публичных пространствах.

Одна из элогий была выбита в камне и установлена в базилике Сан-Себастьяно-фуоре-ле-Мура, куда мощи первоверховных апостолов переносились в 258 г. во время гонений, чтобы спасти их от уничтожения: «Пусть всякий знает, что здесь некогда покоились святые, каждый без труда вспомнит их имена: это Петр и Павел. Восток прислал этих апостолов, а мы их с радостью приняли. Кровью своею, за Христа пролитую, они заслужили право за Ним следовать в небесные жилища и царство святых, а Рим удостоили чести хранить смертные останки своих лучших граждан. О новые небесные светила, примите от Дамаса это похвальное слово»²⁶⁸. Данная элогия папы Дамаса демонстрирует новую идеология Рима. С одной стороны, первоверховные апостолы стали, частью римской «*civitas*», с другой

²⁶⁶ См. Приложение, рис. №14.

²⁶⁷ См. Приложение, рис. №15.

²⁶⁸ Ep. Dam. 20: «Nec habitasse prius sanctos cognoscere debes/ nomina quisque Petri pariter Paulique requiris/ discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur;/ sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti/aetherios petiere sinus regnaque piorum /Roma suos potius meruit defendere cives./ Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes». Пер. В. Л. Задворного. Цит. по изд.: Задворный, В. Л. История Римских Пап. Том I. От св. Петра до св. Симплиция. М., 1995. С. 12.

– последовали «в небесные жилища и царство святых», став небесными покровителями Вечного города и его жителей.

В епископство Дамаса, таким образом, оформляется идея примата папства. Римский епископ – не один из множества епископов христианского мира. Он – наследник Христа через апостола Петра и глава единственной в мире Церкви, освященной двойной апостольской кровью.

Авторитетность папской кафедры становится гарантом святости мест, истинности захоронения мучеников. Недаром в эпитафиях папы Дамаса регулярно проявляется личностный мотив: «Имейте веру в силу славы Христа благодаря Дамасу»²⁶⁹, «Епископ Дамас сделал это»²⁷⁰, «О новые небесные светила, примите от Дамаса это похвальное слово»²⁷¹, «Дамас описал его достоинства»²⁷², «Эти алтари Дамас осыпает дарами»²⁷³, «Дамас рассказал это по молве»²⁷⁴, «Я прошу вас поддержать молитвы Дамаса»²⁷⁵.

Рим, таким образом, становится не просто одним из паломнических центров в поздней Античности, но избранным городом, освященным двойным апостольством Петра и Павла. Идея святости римских епископов, реализуемая папой Дамасом через эпитафии, вкупе с идеей примата папства делало достойным посещения не только отдельные локации Рима, осмысляемые как «святые», но и сам Рим, ведь это город, где никогда не прерывалось преемство духовенства со Христом.

²⁶⁹ Ep. Dam. 8: «Credite per Damasum, possit quid gloria Christi».

²⁷⁰ Ep. Dam. 18 (Евсевию): «Damasus episcopus fecit».

²⁷¹ Ep. Dam. 20 (Петру и Павлу): «Наес Damasus uestras referat noua sidera laudes». Пер. В. Л. Задворного.

²⁷² Ep. Dam. 21 (Евтахию): «Expressit Damasus meritum».

²⁷³ Ep. Dam. 33 (Лаврентию): «Наес Damasus cumulat supplex altaria donis».

²⁷⁴ Ep. Dam. 35 (Ипполиту): «Наес audita refert Damasus».

²⁷⁵ Ep. Dam. 37 (Агнессе): «ut Damasi precibus faueas, precor, inclyta martyr»; Ep. Dam. 48 (Гермесу): «ut Damasi precibus faueas, precor, inclyte martyr».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В эпоху до IV в., до легализации христианства, паломничество как институт еще не сложилось. Часть источников говорит не о паломничестве, а о путешествиях на Святую землю и в Иерусалим в научных целях. Так, например, научными целями объясняется поездка в Святую землю Мелитона Сардийского и Оригена. Другая часть свидетельств говорит о простом интересе к топографии Святой земли, не признавая за местами, связанными с библейской историей, особой святости, как в случае с мучеником Пионием. Таким образом, паломничества до IV в. носят случайный характер: каждый решал сам, есть ли у него необходимость в совершении путешествия.

Во времена Григория Нисского, во второй половине IV в., паломничество становится устоявшейся социальной практикой. Богослов посвящает этой теме отдельное письмо, причем, как следует из самого письма, его адресат сам обратился к нему за разъяснениями по данному вопросу, что подтверждает наше предположение о том, что только с легализацией христианства паломничество становится массовым и обретает формы устоявшейся социальной практики.

Категория материальности является определяющей для становления института паломничества. В эпоху до легализации христианства Константином Великим христианская культура стремилась к гомогенности с окружающей средой. Это было обусловлено нелегальным положением христианства в Римской империи, во-первых, гонениями на христиан, во-вторых, и неприятием христиан окружающими их простыми людьми, в-третьих. Ощущение постоянной опасности, когда любой христианин мог быть подвергнут суду и смертной казни только за то, что он – христианин, необходимость прятаться и проводить собрания тайно приводили к тому, что никакой материально значимой культуры, выражающей христианскую идентичность родиться не могло – сами христиане не были готовы во всеуслышание заявлять о том, что они исповедуют христианство. В таких

условиях паломничество просто не могло – никаких условий, располагающих к этому, просто не было.

После легализации христианства Константином, паломники, как это следует из итинерарией, в первую очередь направились на Святую землю. Палестина и Иерусалим обладали как для ранних христиан, так и для современных, безусловной и интуитивно понятной святостью, как связанные с началом христианства – жизнью, смертью и воскресением Христа.

Игнорирование Рима в итинерариях на протяжении IV в., на раннем этапе складывания практики христианского паломничества, свидетельствует о том, что Рим еще не воспринимается как крупный паломнический центр, заслуживающий специального путешествия и описания.

В состав Римской Церкви, развивавшейся, как и некоторые другие Церкви, из ядра еврейской общины, быстро стали входить язычники, коих в столице империи было немало. В остальном на раннем этапе своего становления, Римская Церковь, хотя и родилась еще в апостольский век (I в.), мало чем отличалась от других Церквей, однако достоверное свидетельство о служении Павла в Риме и предание о единовременной казни с ним апостола Петра, фактически, стали потенциальным источником святости города вообще, что в дальнейшем будет использовано папой Дамасом I.

Христиане Рима, таким образом, по совокупности причин не имели возможности заявить о себе, продемонстрировать городу свою культурную и религиозную гетерогенность в материально существенных формах, доступных стороннему наблюдателю. Кроме того, порядок захоронения в катакомбах, если он и существовал, определялся бытовыми и сугубо утилитарными требованиями, и не был отрефлексирован с точки зрения идеологии. Как нами будет показано далее, несмотря на посещаемость катакомб, ко 2-ой пол. IV в. многие из них пришли в запустение, в результате чего папе римскому Дамасу I пришлось приложить немало усилий к их восстановлению. Им же будет предпринята попытка создания цельной

идеологической системы в рамках римской христианской общины, а также попытка взять под контроль культ мучеников.

Новые обстоятельства общественной жизни, вызванные легализацией христианства Константином Великим и его поддержкой христианской Церкви, поставили и перед Церковью, и перед политической системой империи вопрос о том, как следует истолковывать произошедшее, насколько это было предопределено самим ходом истории?

Идеологическую опору предложил Евсевий Кесарийский, который увидел в христианской империи Константина развитие *Pax Romana*, римского мира, который дарует народам приобщение к цивилизации, объединяет народы и прекращает войны. Идея союза империи и христианства, которая особенно ярко проявилась в его творчестве, должна привести народы к спасению.

До Евсевия Кесарийского эта идея прослеживается в творчестве Оригена, который утверждал, что успешное выполнение миссии апостолов было возможно благодаря объединению почти всей известной ойкумены под властью одного политического образования – Римской империи. Модель, в рамках которой мыслит Евсевий Кесарийский – античного происхождения, это идея «*Pax Romana*», разработка которой была положена еще императором Августом, а ее существование прослеживается на протяжении нескольких веков в трудах мыслителей и энциклопедистов.

Постепенное снижение роли Рима, все меньшее внимание, с которым к городу относились августы и цезари (в период тетрархий) приводило к диссонансу между его формальным статусом как столицы империи и реальным состоянием дел в нем.

И все же главный город империи, Рим, занимал особое положение, особое место в идеологии римского этоса. Чтобы Рим приобрел новый статус, христианского города, необходимо было осмыслить и установить взаимоотношения с историей античного Рима. Рим не мог просто стать христианским, без создания идеологического конструкта или платформы.

Это понимал император Константин и христианские мыслители. Именно в творчестве Евсевия видна попытка синтеза между христианской истории и истории языческого Рима.

Новые объективные условия привели к созданию новой идеологии, хотя и аккуратно совмещенной еще с античной идеей «*Pax Romana*». Идея империи, была трансформирована, но не умерла.

Церковные власти Рима, постепенно занявшие место властей светских, не были готовы расстаться с идеей Рима как столицы империи, поэтому приложили немало усилий к тому, чтобы город вновь стал центром империи, но уже христианской, став главным паломническим центром мира.

В первые века существования христианства, у общин Рима не было возможности создания материально значимых, доступных стороннему наблюдателю, артефактов, демонстрирующих их «инаковость». Единственным значимым материальным артефактом были римские катакомбы, вписанные в античную логику и практику захоронения умерших. Они располагались под землей, почему не могли выступать в роли явных и доступных любому прохожему маркеров христианства. Катакомбы, хотя и были материально существенным артефактом, стремились к гомогенности с окружающей средой, подобно другим материальным свидетельствам раннехристианской культуры по всей Римской империи. Катакомбы никак не были обозначены и маркированы – для римского общества они были такими же захоронениями, что и прочие.

Отсутствие осмысления римских катакомб в рамках определенной идеологии, а также отсутствие жесткой фиксации памяти о захоронениях сводили значение Рима как паломнического центра до эпохи Константина Великого практически к нулю: Риму нечего было предложить христианскому миру.

Потенциальный конфликт между христианством и язычеством, а также, вероятно, личная неприязнь Константина к Риму, не позволили в полной мере в традициях монументальной императорской пропаганды

продемонстрировать союз между императорской властью и христианством, хотя в литературе, например, Евсевием (а до него – Оригеном) идея совмещения концепции «*Pax Romana*» и триумфа христианства уже была вполне оформлена. В полной мере идея «Римской христианской империи» найдет свое отражение в архитектуре Константинополя, куда Константин перенес столицу империи.

Тем не менее, Константин обозначил основные направления развития Рима как столицы христианства, однако не дал ему состояться в новом качестве из-за нежелания конфликтовать со старой римской аристократией. Во-первых, Константин заложил основы материального благополучия Церкви Рима. Во-вторых, им, хотя и не в полной мере, был продемонстрирован имперский характер христианства, его связь с императорской властью. В-третьих, Константин обозначил источник потенциального интереса христиан к Риму, а именно – могилы мучеников. При отсутствии реликвий, связанных с жизнью, страстями и воскресением Христа, Рим обладал большим количеством мощей, в том числе, апостолов Петра и Павла (единственный во всем мире город, освященный «двойной апостольской кровью»). Именно мощи святых и апостолов и становятся в поздней Античности основной причиной интереса к Риму в качестве паломнического центра.

В целом, Константин Великий хотя и не позволил Риму реализоваться в качестве единственной столицы как христианства, так и самой империи (не стоит также забывать, что в его правление обнаружены центральные места и реликвии, связанные с жизнью и воскресением Христа на Святой земле, а в Константинополь было перенесено большое количество реликвий), все же заложил основы Рима как паломнического центра, выделяющегося определенной святостью и имеющего в своем распоряжении необходимые материальные ресурсы.

Заслуга папы Дамаса в деле конструирования Рима как паломнического центра заключается в том, что он выявил и

идентифицировал места захоронения мучеников, утраченные в годы разделения Римской Церкви. Кроме того, он вывел культ мучеников из сферы частного права – в сферу публичную, сделав их общедоступными для широких масс верующих. Благодаря большому количеству элогий и эпиграмм, выбитых в камне и установленных в публичных пространствах, Дамас добился доступности информации о мучениках и их деяниях, создав своего рода путеводитель по святым местам Рима. Содержание элогий разъясняло паломникам святость мест – чем известно то или иное место, почему тот или иной мученик достоин молитв. Он даровал городу новых героев – христианских мучеников, а также выстроил новую идентичность городского пространства. Новым сакральным центром Рима стали могилы мучеников, расположенные за городскими стенами, а храмы и святилища Форумов были обречены на постепенное ветшание и предание забвению.

В епископство Дамаса, таким образом, оформляется идея примата папства. Римский епископ – не один из множества епископов христианского мира. Он – наследник Христа через апостола Петра и глава единственной в мире Церкви, освященной двойной апостольской кровью. Авторитетность папской кафедры становится гарантом святости мест, истинности захоронения мучеников. Недаром в эпиграммах папы Дамаса регулярно проявляется личностный мотив.

Рим, таким образом, становится не просто одним из паломнических центров в поздней Античности, но избранным городом, освященным двойным апостольством Петра и Павла. Идея святости римских епископов, реализуемая папой Дамасом через эпиграммы, вкупе с идеей примата папства делало достойным посещения не только отдельные локации Рима, осмысляемые как «святые», но и сам Рим, ведь это город, где никогда не прерывалось преемство духовенства со Христом.

Для Иерусалима основополагающей была идея святости места, для Рима же – идея святости людей, без которых Рим не стал бы паломническим центром, - христианский конструкт, происходящий от культа святых.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Библия
2. Новозаветные апокрифы
3. Ammianus Marcellinus. Rerum gestarum libri XXXI
4. Antonini Placentiae Itinerarium
5. Augustus. Res Gestae Divi Augusti
6. Gaius Plinius Secundus maior. Naturalis Historia
7. Clemens Alexandrinus. Paedagogus
8. Clemens Alexandrinus. Stromata
9. Chronographus anni CCCLIII
10. Epigrammata Damasiana
11. Eusebius. De Vita Constantini
12. Eusebius. Demonstratio Evangelica
13. Eusebius. Historia ecclesiastica
14. Eusebius. Tricennial Orations
15. Gaius Plinius Secundus maior. Naturalis Historia
16. Gaius Suetonius Tranquillus. De vita Caesarum
17. Gregorius Nyssenus. Epistula
18. Hieronimus. De viris illustribus
19. Hippolytus. De Christo et Antichristo
20. Itinerarium Burdigalense
21. Itinerarium Egeriae
22. Liber Pontificalis
23. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. De mortibus persecutorum
24. Lucius Annaeus Seneca junior. De providentia
25. Marcus Velleius Paterculus. Historia Romana
26. Meliton Sardeon. Peri Pascha
27. Nazarius. Panegyricus Constantino Augusto Dictus
28. Origenes Alexandrinus. Commentarius in Evangelium Ioannis

29. Origenes Alexandrinus. Contra Celsum
30. Publius Cornelius Tacitus. De vita et moribus Iulii Agricolae
31. Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica
32. Sozomen. Historia ecclesiastica
33. Tertullianus. De praescriptione haereticorum

Переводы источников:

1. Аммиан Марцеллин. Деяния:
 - Аммиан Марцеллин. История. Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. Вып. 1 – 3. Киев, 1906—1908.
2. Бурдигальский итинерарий:
 - Бордосский путник // Православный палестинский сборник. Вып. 2. СПб., 1882.
3. Веллей Патеркул. Римская история:
 - «Римская история» Веллей Патеркула / А. И. Немировский, М. Ф. Дашкова. Воронеж, 1985.
4. Григорий Нисский. О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим:
 - О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим. С. 449-454 // Творения святого Григория Нисского. Ч. VIII. М., 1872.
5. Евсевий Кесарийский. Доказательство в пользу Евангелия:
 - Eusebius of Caesarea. Demonstratio Evangelica. Tr. W.J. Ferrar. 1920.
6. Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина:
 - Памфил Евсевий. Жизнь Константина. Пер. СПб. Духовной Академии пересмотрен и исправлен В. В. Серповой, прим. А. Калинина. М., 1998.
7. Евсевий Кесарийский. Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования:
 - Памфил Евсевий. Жизнь Константина. Пер. СПб. Духовной Академии пересмотрен и исправлен В. В. Серповой, прим. А. Калинина. М., 1998.
8. Евсевий Кесарийский. Церковная история:

- Евсевий Памфил. Церковная история // Богословские труды / Московский патриархат. М., 1982-1985. Сб. 23-25.

9. Ермий Созомен. Церковная история:

- Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

10. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах:

- Иероним Стридонский. О знаменитых мужах // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Книга вторая. Самара, 1999. С. 177-224.

11. Ипполит Римский. О Христе и Антихристе:

- Об антихристе. Слова: Ипполита, Епископа Римского, Св. Ефрема Сирина и Св. Кирилла Иерусалимского; учение о нем Св. Иринея, Епископа Лионского, Св. Иоанна Златоустаго, Андрея Кесарийского и Св. Иоанна Дамаскина. М., 1895.

12. Иринея Лионский. Против ересей:

- Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионскаго. С.-Петербург, 1900.

13. Итинерарий Антонина из Пьяченцы:

- Путник Антонина из Плаценции // Православный палестинский сборник. Вып. 39. СПб., 1895.

14. Итинерарий Эгерии:

- Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб., 1889.

15. Климент Александрийский. Педагог:

- Педагог. Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890.

16. Климент Александрийский. Строматы:

- Строматы, творение Учителя Церкви Климента Александрийского. С первоначального текста перевод с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль, 1882.

17. Книга понтификов:

- The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis): The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715. Revised edition, translated with introduction and notes by Raymond Davis. Liverpool University Press, 2010.

18. Корнелий Тацит. Жизнеописание Юлия Агриколы:

- Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том I. «Анналы. Малые произведения». М., 1993.

19. Лактанций. О смертях преследователей:

- Лактанций. О смертях преследователей. Пер. с лат., вст. ст., коммент., указ. и библиограф. список В. М. Тюленева. СПб., 1998.

20. Луций Анней Сенека. О Провидении, или О том, почему с хорошими людьми случаются неприятности, несмотря на то, что существует провидение:

- Луций Анней Сенека. Философские трактаты. Пер. с лат. и коммент. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001.

21. Мелитон Сардийский. Слово на Пасху:

- Творения св. Мелитона, еп. Сардийского. О Пасхе. О душе и теле. Фрагменты. Пер. с греч. А. Г. Дунаева. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Meliton_Sardijskij/paskha/.

22. Назарий. Панегирик Августу Константину:

- Nazarii Panegyricus Constantino Augusto Dictus // Латинские панегирики. XII Panegyrici Latini. М., 2016.

23. Ориген. Против Цельса:

- Origen Against Celsus. Translated by Frederick Crombie // Ante-Nicene Fathers. Volume IV. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second. Eds. Alexander Roberts, James Donaldson and A. Cleveland Coxe. Christian Literature Publishing Co., 1885.

24. Ориген. Толкования на Евангелия от Иоанна:

- Origen. Commentary on the Gospel of John // Ante-Nicene Fathers. Ed. Allan Menzies. Vol. 9. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896.

- Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. Пер., коммент. и пред. О. И. Кулиева. СПб., 2018.

25. Плиний Старший. Естественная история:

- Естественная история // Ученые земледельцы древней Италии. Пер. с лат., прим. и введ. М. Е. Сергеенко. Л., 1970.

- Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. Пер. с лат., предисл. и прим. Г. А. Тароняна. М., 1994.

26. Светоний. Жизнь двенадцати цезарей:

- Светоний Транквилл Гай. Жизнь двенадцати цезарей. Изд. подг. М. Л. Гаспаров и Е. М. Штаерман. М., 1964.

27. Сократ Схоластик. Церковная история:

- Сократ Схоластик. Церковная история. Пер. СПбДА под ред. И. В. Кривушина. М., 1996.

28. Хронограф 354 г.:

- «The Chronography of 354 AD». URL: http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_12_depositions_martyrs.htm.

29. Эпиграммы Дамаса:

- Trout, D. E. Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Translated by idem. Oxford, Oxford University Press, 2015.

Научная литература:

30. Аверинцев, С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1983—1994. // Т. 1. М., 1983. С. 501—515.

31. Аверинцев, С. С. Символика раннего Средневековья. (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 308-337.

32. Аверинцев, С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 17-64.
33. Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и Свидетелях Христовых. Сост. И. С. Свенцицкая, А. П. Скогорев. М., 1999.
34. Большой энциклопедический словарь. Ред. А. М. Прохоров. 2000.
35. Браун, П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. Пер. с англ. Под ред. С. В. Месяц. М., 2004.
36. Буасье, Г. Римская религия, от Августов до Антонинов. М., 1878.
37. Буасье, Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. М., 1892.
38. Буркхардт, Я. Век Константина Великого. М., 2003.
39. Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви. Под ред. В.В. Симонова. М., 2012.
40. Введение в историю Церкви. Часть 2: Обзор историографии по общей истории Церкви. Под ред. В.В. Симонова. СПб., 2015.
41. Виппер, Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
42. Вейдле, В. В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // Вейдле В.В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 165-192; 319-329.
43. Вейдле, В. В. Перерождение античного искусства // Православная мысль. 1947. Вып. 5. С. 23-47.
44. Гийан, Р. Очерки административной истории ранневизантийской империи (IV—VI вв.): Заметки о титулах знати: эгрегий, перфектиссим, клариссим. Византийский Временник. № 24, 1964. С. 35-48.
45. Голубцов, А. П. Из чтений по Церковной археологии и литургике. СПб., 1995.
46. Дворжак, М. История искусства как история духа. Пер. с нем. А.А. Сидорова, В.С. Сидоровой и А.К. Лепорка под общ. ред. А.К. Лепорка. СПб., 2001.

47. Задворный, В. Л. История Римских Пап. Том I. От св. Петра до св. Симплиция. М., 1995.
48. Задворный, В. Л. История Римских Пап. Том II. От св. Феликса II до Пелагия II. М., 1997.
49. Захаров, Г. Е. «Апостольский» и «Имперский дискурс» в развитии идеи римского первенства в IV в. Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. №4, 2015. С. 9-26.
50. Иваницкая Я. Ю. К истории древнехристианской скульптуры (саркофаги, авории) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. №13, 2011.
51. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001.
52. Кесслер, Э. Ранние христианские и иудейские интерпретации жертвоприношения Авраамом Исаака: [Гл. из докт. дис. и докл. на науч.-метод. семинаре ББИ, март 1999 г.] / пер. с англ.: Федорчук А. // Страницы. М., 1999. Т. 4. № 3: с. 323-342; № 4: с. 483-500.
53. Колпакова, Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. М., 2005.
54. Кондаков, Н. П. Лицевой иконописный подлинник. Т. I. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905 // Репринт: М., 2001.
55. Краутхаймер, Р. Три христианские столицы. Топография и политика. М., 2000.
56. Кучма, Е. А. Символика в раннехристианском искусстве. Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 1, 1995. С. 56-63.
57. Лазарев, В. Н. История византийской живописи. М., 1986.
58. Лопухин, А. П. Толковая Библия. Новый Завет. В 2 тт. М., 2006. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_nz/.

59. Лунгина, Д. А. Икона как образ и как идея: аспекты византийского монументального искусства в их взаимодействии // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 2. С. 191–200.
60. Межеричкий Я. Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М., 2016.
61. Новозаветные апокрифы. Сост., коммент., С. Ершова; предисл. В. Рохмистрова. СПб., 2009.
62. Пантелеев, А. Д. Речи в «Мученичестве Пиония»: реальность или фикция? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. №18. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rechi-v-muchenichestve-pioniya-realnost-ili-fiktsiya>.
63. Покровский, Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001.
64. Покровский, Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000.
65. Покровский, Н. В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.
66. Православная энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.pravenc.ru/>.
67. Реликвии и Византии и Древней Руси. Письменные источники. Редактор-составитель А. М. Лидов. М., 2006.
68. Раннехристианские апологеты II-IV веков. Переводы и исследования. М., 2000.
69. Ранович, А. Б. О раннем христианстве. М., 1959.
70. Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
71. Рицци, М. Евсевий о Константине и Никейском соборе: намерения и умолчания. Вестник ПСТГУ. №47, 2013.
72. Российский гуманитарный энциклопедический словарь. М.: Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», Философский факультет СПбГУ, 2002.

73. Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык. Сост. и пер. Вл. Успенский. М., 1911.
74. Ситарская, Ю. О. Гимн апостолам Петру и Павлу свят. Амвросия Медиоланского и культ первоверховных апостолов в Риме и Милане в IV веке. *Universum: филология и искусствоведение*. №3, 2017.
75. Сочинения древних христианских апологетов. Введ., пер. с древнегреч., лат. и прим. протоиерея П. Преображенского. М., 1999.
76. Сусленков, В. Е. Свет в позднеантичном и раннехристианском искусстве и раннехристианская иконография Христа-Солнца // *Образ Византии*. Сб. статей в честь О. С. Поповой. М., 2008. С. 485–516.
77. Федотова, Е. Что заставило Пилата умыть руки? Из наблюдений над мотивной структурой Повествования о Страстях. Материалы XV Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 2. М., 2008. С.128 – 148.
78. Хрестоматия по истории Древнего мира. Т. III. Рим. Под ред. акад. В.В. Струве. М., 1953.
79. Чернышов, Ю. Г. Древний Рим: мечта о золотом веке. М., 2013.
80. Чернышов, Ю. Г. Социально-утопические идеи и миф о «золотом веке» в древнем Риме: В 2 ч. Ч. 2: Ранний принципат. Новосибирск, 1994.
81. Шабага, И. Ю. Славься император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия. М., 1997.
82. Щедрина, К. А. Крест императора Константина Великого: к вопросу иконографии // *Ставрографический сборник*. Кн. 2. М., 2003. Сс. 55-66.
83. Янсон, Х. В., Янсон, Э.Ф. Основы истории искусств. СПб., 1996.
84. Bardy, G. *Pèlerinages a Rome vers la fin du IVe siècle*. *Analecta Bollandiana*. Vol. 67, 1949. Pp. 224-235.
85. Barnes, Timothy David. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
86. Bas, B. *Constantine and the Christian Church: the Divine Roles of the Church and the Roman Empire in Eusebius of Caesarea's De Sepulchro Christi*.

Islami Ilimler Dergisi / Journal of Islamic Sciences. Vol. 11, №2, 2016, pp. 109-125.

87. Bitton-Ashkelony, B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. University of California Press, 2005.

88. Borg, B. E. Crisis and Ambition. Tombs and Burial Customs in Third Century CE Rome. Oxford, 2013.

89. Blaauw, Sible de. Liturgical features of Roman churches: manifestations of the Church of Rome? Chiese Locali e Chiese Regionali Nell'Alto Medioevo. Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2014, pp. 321-342.

90. Blaauw, Sible de. Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome. Pp. 136-165 // The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture. Eds. J. Goudeau, M. Verhoeven and W. Weijers. Radboud Studies in Humanities. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2014.

91. Bosio, A. Roma Sotterranea. Roma, 1632.

92. Bowes, K. Early Christian Archaeology: A State of the Field. Religion Compass. Vol. 2, № 4, 2008, pp. 575-619.

93. Brazinski, P. A. Early Christian «Anti-Pilgrimage» Literature: The Case of Gregory of Nyssa's Letter 2. Hortulus. Vol. 12, № 1, 2015, pp. 4-14.

94. Brown, P. The Making of Late Antiquity. Harvard University Press, 1993.

95. Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2006.

96. Cambridge History of Christianity. Volume 2. Constantine to c. 600. Eds. Augustine Casiday and Frederick W. Norris. Cambridge University Press, 2007.

97. Cambridge History of Christianity: Volume 3. Early Medieval Christianities: c. 600 – c. 1100. Eds. Thomas F. X. Noble and Julia M. H. Smith. Cambridge University Press, 2008.

98. Cameron, Averil and Cameron, Alan. Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. The Classical Quarterly, New Series. Vol. 14, № 2, 1964, pp. 316-328.

99. Cameron, A. The Funeral of Junius Bassus. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*. Vol. 139, 2002, pp. 288-292.
100. Chadwick, H. *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford, 2001.
101. Colli, D. Il palazzo Sessoriano nell'area archeologica di S. Croce in Gerusalemme: ultima sede imperiale a Roma? *Mélanges de l'école française de Rome*. Vol. 108, №2, 1996, pp. 771-815.
102. *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*. Eds. Laurie O. P. Brink and Deborah Green, with an Introduction by Richard Saller. Berlin, New-York, 2008.
103. Croix, G. E. M. de Ste. Why Were the Early Christians Persecuted? Past and Present. № 26, 1963, pp. 6-38.
104. Crossley, P. Medieval Architecture and Meaning: The Limits of Iconography. *The Burlington Magazine*. Vol. 130, № 1019, 1988, pp. 116-121.
105. Curran, J. R. *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*. Oxford, 2000.
106. *Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. Recensuit et adnotavit Maximilianus Ihm*. University of Toronto, 1895.
107. De Waal, A. *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter*. Rom, 1900.
108. Drijvers, J. W. Helena Augusta ant the City of Rome. Pp. 147-153 // *Monuments & Memory: Christian Cult Buildings and Constructions of the Past: Essays in Honour of Sible de Blaauw*. Eds. M. Verhoeven, L. Bosman and H. van Asperen. Turnhout: Brepols Publishers, 2016.
109. Elliott, T. G. *The Christianity of Constantine the Great*. Scranton, PA: University of Scranton Press, 1996.
110. Elsner, J. Ancient Viewing and Modern Art History. *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens*. Vol. 13, 1998, pp. 417-437.
111. Elsner, J. *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford, 1998.

112. Elsner, J. *Inventing Christian Rome: the role of early Christian art // Rome the Cosmopolis*. Eds. C. Edwards and G. Woolf. Cambridge University Press, 2003.
113. Elsner, J. *The Embodied Object: Recensions of the Dead on Roman Sarcophagi*. *Art History: The Embodied Object in Classical Antiquity*. Vol. 41, № 3, 2018, pp. 546-565.
114. Elsner, J. *The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire*. *The Journal of Roman Studies*. Vol. 90, 2000, pp. 181–95.
115. Finney, P.C. *Sacred Place Again. Sacralidad y arqueología: homenaje al Prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años. Antigüedad y Cristianismo*. Eds. J.M. Blázquez and A. González. Vol. 21, 2004, pp. 69-74.
116. Finney, P.C. *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*. New-York, Oxford, 1994.
117. Frank, G. *The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons*. Pp. 98-115. // *Visuality before and beyond the Renaissance*. Ed. Robert S. Nelson / *Cambridge Studies in New Art History and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
118. Frantova, Z. *Heresy and Loyalty. The Ivory Diptych of Five Parts from the Cathedral Treasury in Milan*. Brno, 2014. Pp. 95-201; pp. 207-211 (chapters in English).
119. Frauzel, F. *From Canterbury to Rome: plures de gente anglorum ad Petri limina. Pilgrimage as a worldwide system of connectivity during the Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Pp. 1087-1095 // *SOMA 2012. Identity and Connectivity, Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology (Firenze, March 1-3, 2012)*. Vol. II. Eds. L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci, V. Orsi and S. Valentini. Oxford: BAR International Series, 2013.
120. Jensen, R. *The Invisible Christian God in Christian Art*. Pp. 217-233 // *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic*,

Esoteric, and Mystical Traditions. Eds. April D. Deconick and Grant Adamson. Routledge, 2014.

121. Jensen, R. Compiling Narratives: The Visual Strategies of Early Christian Art. *Journal of early Christian studies*. Vol. 23, № 1, 2015, pp. 1-26.

122. Harland, P. A. *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*. New York, London, 2009.

123. Hekster, O. The City of Rome in Late Imperial Ideology: The Tetrarchs, Maxentius, and Constantine. *Mediterraneo Antico*. Vol. 2, № 2, 2000, pp. 717-748.

124. Hope, V. M. *Death in Ancient Rome*. London, New York, 2007.

125. Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire: AD 312–460*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

126. Krautheimer, R. Introduction to an «Iconography of Medieval Architecture». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 5, 1942, pp.1-33; *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*. London, New York, 1969, pp. 15-50 (reprint).

127. Krautheimer, R. The Constantinian Basilica. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 21, 1967, pp. 115-140.

128. Lidov, A. Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History. Pp. 32-58 // *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*. Ed. A. Lidov, Moscow, 2006.

129. Lieu, J. M. *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. Bloomsbury, 2016.

130. *Life, Death and Representation: Some New Work on Roman Sarcophagi*. Eds. J. Elsner and J. Huskinson. New-York, 2011.

131. MacMullen, R. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press, 1999.

132. MacMullen, R. Constantine and the miraculous. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 9, № 1, 1968, pp. 81-96.

133. MacMullen, R. The place of the holy man in the Later Roman Empire. *Harvard Theological Review*. Vol. 112, № 1, 2019, pp. 1-33.

134. Malbon, E. *The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus*. Princeton, 1990.
135. Markus, R. A. How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 2, №3, 1994, pp. 257-171.
136. Murray, M. Ch. *Early Christian Art and Archeology*. Religion. Vol. 12, №2, 1982, pp. 167-173.
137. Odahl, Ch. M. *The Christian Basilicas of Constantinian Rome*. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, pp. 3-28.
138. Odahl, Ch. M. *The Use of Apocalyptic Imagery in Constantine's Christian Propaganda*. *Centerpoint*. Vol. 4, № 3, 1981, pp. 9-19.
139. Peppard, M. *New Testament Imagery in the Earliest Christian Baptistry*. Pp. 103-113 // *Dura-Europos: Crossroads of Antiquity*. Eds. Lisa R. Brody and Gail L. Hoffman. Boston, McMullen Museum Of Art, Boston College, 2011.
140. *Picturing the Bible: the Earliest Christian Art*. Ed. Jeffrey Spier. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 2008.
141. Peirce, P. *The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art*. *Art History*. Vol. 12, 1989, pp. 387-418.
142. *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Eds. Jas Elsner and Ian Rutherford. Oxford, Oxford University Press, 2005.
143. *Redescribing Christian Origins*. Eds. Ron Cameron and Merrill P. Miller. Atlanta, Society of Biblical literature, 2004.
144. Saghy, M. *Martyr Bishops and the Bishop's Martyrs in Fourth-Century Rome*. Pp. 13-30 // *Saintly Bishops and Bishops' Saints*. Eds. John S. Ott and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiotheca Humaniora, 2010.
145. Saghy, M. *Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome*. Pp. 17-34 // *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Eds. Anna Marinkovic and Trpimir Vedriš. Zagreb, Hagiotheca Humaniora, 2010.
146. Saghy, M. *Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography*. Pp. 1-15 // *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the*

Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday. Eds. O. Gecser et al. Budapest – New York, Central European University Press, 2011.

147. Saghy, M. *Renovatio memoriae: Pope Damasus and the Martyrs of Rome*. Pp. 251-267 // *Rom in der Spätantike. Historische Erinnerung im städtischen Raum*. Eds. Ralf Behrwald and Christian Witschel. Stuttgart, Steiner, 2012.

148. Saghy, M. *Strangers to Patrons: Bishop Damasus and the Foreign Martyrs of Rome*. *The Hungarian Historical Review*. Vol. 5, № 3, 2016, pp. 465-486.

149. Smith, E. C. *Foucault's Heterotopia in Christian Catacombs. Constructing Spaces and Symbols in Ancient Rome*. Palgrave Macmillan, 2014.

150. *The Art of Empire. Christian Art in Its Imperial Context*. Eds. Lee M. Jefferson and Robin M. Jensen. Minneapolis, Fortress Press, 2015.

151. *The Carta Jerusalem Atlas*. Eds. Dan Bahat and Claim T. Rubinstein. Jerusalem, 2011.

152. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Ed. M. Gagarin. Vol. 7. Oxford, 2010.

153. *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. Eds. J. Assmann and Guy G. Stroumsa. Brill, 1999.

154. Trimble, J. *Communicating with Images in the Roman Empire* // Eds. F. S. Naiden and Richard J. A. Talbert. *Exploring Modes of Communication in the Ancient World*. Oxford University Press, 2017. Pp. 106-27.

155. Trout, D. E. *Damasus and the Christian Epigram in the West*. Pp. 615-631 // *A Companion to Ancient Epigram*. Ed. Christer Henriksen. Wiley-Blackwell, 2019.

156. Trout, D. E. *Damasus and the Invention of Early Christian Rome*. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Vol. 33, № 3, 2003, pp. 517–36.

157. Trout D. E. *From the Elogia of Damasus to the Acta of the Gesta Martyrum. Re-Staging Roman History*. *Stockholm Studies in Classical Archaeology*. Vol. 14. Stockholm, 2014, pp. 311-318.

158. Uro, R. Ritual, Memory, and Writing in Early Christianity. *Temenos*. Vol. 47, № 2, 2011, pp. 159–82.
159. Valeriani, S. Ceilings in Basilicas of Early Christian Origin in Rome. Pp. 128-135 // *L'architrave, le plancher, la plate-forme. Nouvelle Histoire de la Construction*. Ed. Roberto Gargiani. Lausanne, 2012.
160. Ward-Perkins, J. B. Constantine and the Origins of the Christian Basilica. *Papers of the British School at Rome*. Vol. 22, 1954, pp. 69-90.
161. Ward-Perkins. J. B. Memoria, Martyr's Tombs and Martyr's Church. *Journal of Theological Studies*. Vol. 17, 1966, pp. 20-37.
162. White, L.M. *The Social Origins of Christian Architecture*. Vol. I. Valley Forge, Pennsylvania, 1996.
163. White, L.M. *The Social Origins of Christian Architecture*. Vol. II. Valley Forge, Pennsylvania, 1996.
164. Withrow, W. H. *The Catacombs of Rome and their Testimony Relative to Primitive Christianity*. London, 1888.
165. Zanker, P. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley, 1995.

ПРИЛОЖЕНИЕ

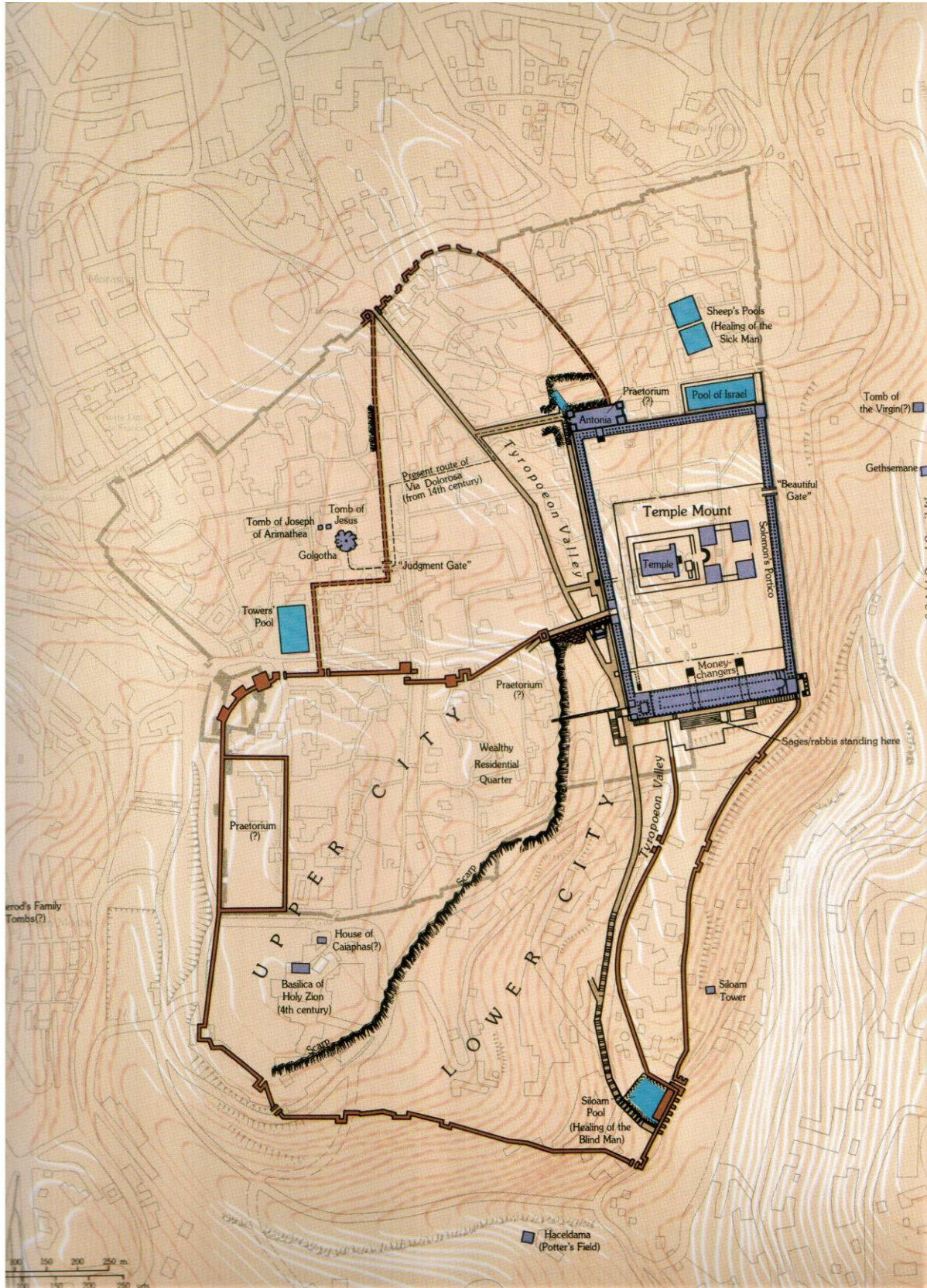


Рисунок №1. Карта Иерусалима времен Иисуса Христа. Карта взята из: The Carta Jerusalem Atlas. Eds. Dan Bahat and Claim T. Rubinstein. Jerusalem, 2011. P. 61.



Рисунок №2. Карта римской провинции Элия Капитолина (135-326 гг.).
 Карта взята из: The Carta Jerusalem Atlas. Eds. Dan Bahat and Claim T.
 Rubinstein. Jerusalem, 2011. P. 65.



Рисунок №3. Медный фоллис Максенция, датируемый примерно 306-312 гг. На реверсе изображена богиня Рома, восседающая внутри античного храма с шестью колоннами. Надпись по диаметру реверса: CONSERV(ATOR) VRB(IS) SVAE, перевод: «Хранитель нашего Города». Фотография взята с сайта «Онлайн каталог монет». URL: http://ccoins.ru/rome/pages/maksencij_moneti.html (дата обращения: 09.04.2019).



Рисунок №4. Бронзовый фоллис Константина Великого, датируемый примерно 337 г. На реверсе изображен лабарум с венчающей его хризмой, попирающей змея. Фотография взята с сайта «Numismatic Guaranty Corporation (NGC)». URL: <https://www.ngccoin.com/news/article/2742/Bronze-of-Constantine-the-Great/> (дата обращения: 09.04.2019).



Рисунок №5. Внутренняя часть центрального арочного пролета арки Константина. Надпись сверху рельефа гласит «LIBERATORI VRBIS», перевод: «Освободитель Города». Фотография взята с сайта «Gli Scritti. Centro Culturale». URL: http://www.gliscripti.it/gallery3/index.php/album_067/arco-di-costantino-177 (дата обращения: 15.04.2019).



Рисунок №6. Рельеф над правым арочным пролетом с южного фасада арки Константина, изображающий битву на Мильвийском мосту в 312 г., когда войска Константина разгромили Максенция. Фотография взята с сайта «Wikimedia». URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arch_of_Constantine,_Constantinian_frieze,_Battle_of_the_Milvian_Bridge.jpg (дата обращения: 15.04.2019).



Рисунок №7. Схема расположения базилик, воздвигнутых в Риме в правление Константина Великого. Схема взята из: Odahl, Ch. M. The Christian Basilicas of Constantinian Rome. *Ancient World*. Vol. 26, № 1, 1995, p. 3. Легенда с переводом на общеупотребительные в русскоязычной традиции названия:

- 1) Basilica Constantiana – базилика Сан-Джованни-ин-Латерано (Латеранская базилика);
- 2) Basilica in Palatio Sessoriano – базилика Санта-Кроче-ин-Джерусалемме;
- 3) Basilica Beato Petro Apostolo – базилика Сан-Пьетро на Ватиканском холме;
- 4) Basilica Beato Paulo Apostolo – базилика Сан-Паоло-фуоре-ле-Мура;
- 5) Basilica Apostolorum – базилика Сан-Себастьяно-фуоре-ле-Мура;
- 6) Basilica Beatis Martyribus Marcellino et Petro, et Mausoleum Helenae – комплекс на виа Лабикана (базилика свв. Марцеллина и Петра с мавзолеем Елены);
- 7) Basilica Beato Laurentio Martyri – базилика Сан-Лоренцо-фуоре-ле-Мура;
- 8) Basilica Sanctae Martyris Agnae, et Mausoleum Constantinae – комплекс на виа Номентана (базилика св. Агнессы-фуоре-ле-Мура с мавзолеем Констанции).



Рисунок №8. Панорама фасада палаццо делла Канчеллерия. Вход в базилику Сан-Лоренцо-ин-Дамазо – правый, со скромным оформлением портика. Фотография взята с сайта «L'ASINO D'ORO. Associazione Culturale». URL: <http://www.lasinodoro.it/il-palazzo-della-cancelleria-apostolica/> (дата обращения: 18.04.2019).

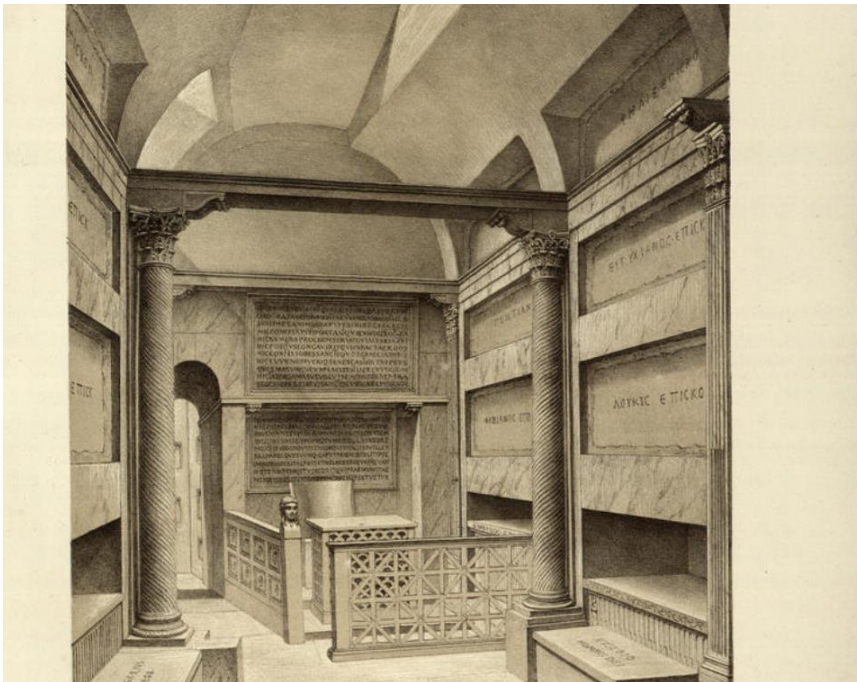


Рисунок №9. Реконструкция Кубикеры пап в катакомбах св. Каллиста. На боковых стенах видны замурованные локулы (ниши), на которых высечены имена захороненных. По центру виден своего рода прототип алтарной части храма с низкой, еще не оформившейся алтарной преградой, за которой идет сам алтарь и чуть далее – горнее место. Реконструкция де Росси. Фотография взята с сайта Университетской библиотеки Гейдельберга. URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/derossi1867/0003/image> (дата обращения: 07.05.2019).



Рисунок №10. Фотография мозаики Христа-законодателя (тип – *traditio legis*) из мавзолея св. Констанции в Риме. Сер. IV в. Фотография наша (М.Ч.).

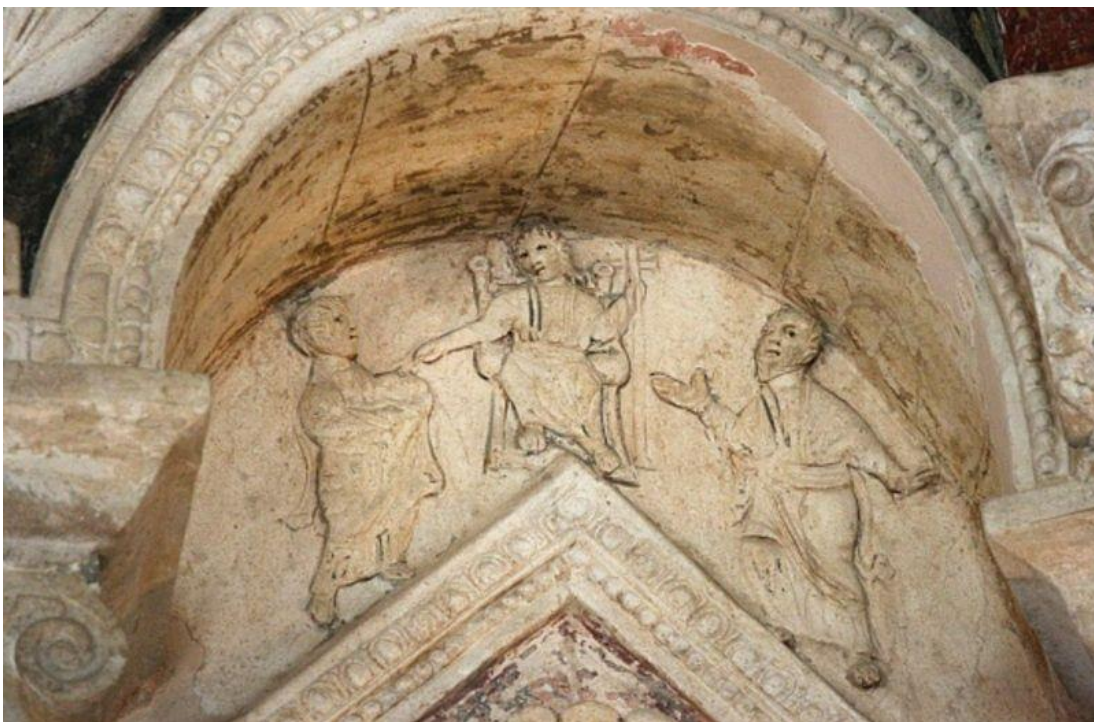


Рисунок №11. Фотография рельефа Христа-законодателя из баптистерия Неона в Равенне. Ок. 451–473 гг. Фотография взята с сайта «Pinterest». URL: <https://ru.pinterest.com/pin/223843043961532236/> (дата обращения: 16.04.2019).

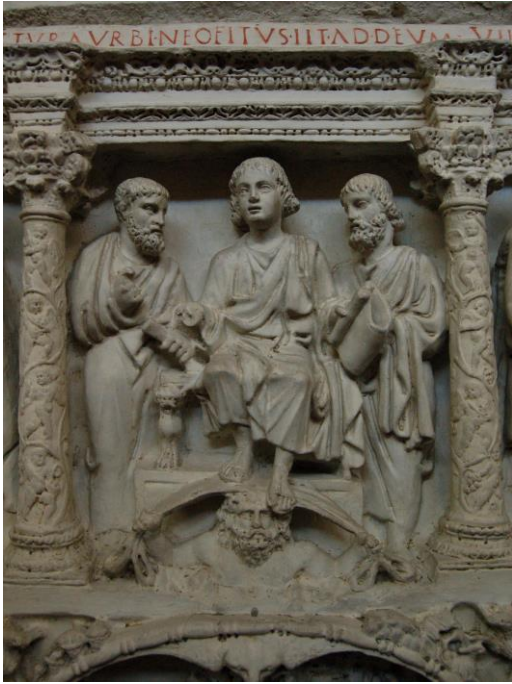


Рисунок №12. Фотография рельефа Христа, дарующего Ключи и Закон, с саркофага Юния Басса. Фотография взята с сайта «Официальный сайт Иконописного Отделения Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://icon.spbda.ru/2017/03/15/nadezhda-nefedova-ikonografiya-svyatykh/> (дата обращения: 16.04.2019).



Рисунок №13. Фотография мозаики Христа, дающего ключи апостолу Петру (тип – *traditio clavium*) из мавзолея св. Констанции в Риме. Сер. IV в. Фотография наша (М.Ч.).



Рисунок №14. Христос с первоверховными апостолами с предстоящими святыми. Роспись катакомб свв. Марцеллина и Петра. 2-я пол. IV в. Фотография взята с сайта «Православная энциклопедия». URL: <http://www.pravenc.ru/text/1681353.html> (дата обращения: 11.05.2019).



Рисунок №15. Левая часть мраморной плиты, закрывавшей локулу захоронения ребенка в катакомбах, с изображениями и именами первоверховных апостолов и знаком лабарума между ними. Рим, Музей Пио-Кристиано. IV в. Инв. № 28596. Фотография взята с сайта «История Древнего Рима». URL: <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=7578> (дата обращения: 11.05.2019).