

49. Уткин А. В., Костылёва Е. Л. Волосовские скульптурные модели фаллоса // Тверской археологический сборник. Тверь, 1998. Вып. 3. С. 111—115: ил.
50. Цетлин Ю. Б. Неолитическая керамика стоянки Ивановское VII // Краткие сообщения Института археологии. М.: Наука, 1982. Вып. 169. С. 7—13.
51. Энговатова А. В. Неолитические слои поселения Ивановское VII: По материалам раскопок 1992—1997 годов // Некоторые итоги изучения археологических памятников Ивановского болота. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. С. 44—57: ил.
52. Utkin A., Kostyleva E. Sculptural phallic models in the Central Russia forest Eneolithic // European Association of Archaeologists. Third Annual Meeting: Abstracts. Ravenna, 1997. P. 109—110.

УДК 94(4)"04/14"

ББК 63.3(4)4

Э. М. Манукян

«ИЗ ТОГИ В МАНТИЮ»: СПОСОБЫ И АСПЕКТЫ ИНТЕГРАЦИИ ГАЛЛО-РИМСКОЙ АРИСТОКРАТИИ В ЕПИСКОПАТ В IV—VI ВЕКАХ

Настоящая статья посвящена процессу интеграции представителей галло-римской знати в епископат на рубеже Античности и Средневековья, а в частности, способам этой интеграции, которые, в свою очередь, имели определенное влияние на ряд качественных характеристик переоблачившихся из тоги в мантию аристократов-епископов. При исследовании данного вопроса можно выделить как минимум два пути интеграции: в клир из чиновничьей среды; в клир из монастыря. Причем радикальные проявления этих путей (без прохождения церковных ступеней и т. д.) породили своего рода культурные различия между епископами: когда одни выступали приверженцами аскетической традиции, другие оставались верны традиционной аристократической культуре. Данная тенденция внесла вклад в полемику в христианской Церкви о литературном стиле, моделях поведения и о предназначении епископа в эпоху поздней Античности. Тем не менее автор приходит к выводу, что довольно сложно провести какую-либо типологическую дифференциацию между церковнослужителями. Более уместно говорить о клириках, обладающих различными пропорциями элементов аристократической и аскетической традиции в мировоззрении и модели поведения.

Ключевые слова: Позднеантичная Галлия, епископат, галло-римская аристократия, интеграция, церковная аристократия, аристократизм, аскетизм.

Е. М. Manukyan

«FROM THE TOGA TO THE ROBE»: WAYS AND ASPECTS OF GALLO-ROMAN ARISTOCRACY INTEGRATION INTO THE EPISCOPATE IN IV—VI CENTURIES

The present article is devoted to the process of Gallo-Roman aristocracy members integration into the cadre structure of Church at a turn of Antiquity and the Middle Ages. Under the focus, in particular, are the ways of this integration which in their turn had a certain influence on a number of qualitative characteristics

© Манукян Э. М., 2020

of the aristocrats-bishops who have redressed from the toga to the robe. It is possible to allocate at least two ways of integration: in clergy from the administrative environment; and in clergy from (or transit through) the monastery. And both radical manifestations of these ways (without passing of church steps, etc.) have generated some kind of cultural differences between bishops: while one part acted more as adherents of ascetic tradition, the others remained more faithful to traditional aristocratic culture. This tendency has made a contribution to the polemic in Christian Church about literary style, behavior models and about mission of the bishop in Late Antiquity. Nevertheless, the author comes to a conclusion that a typological line between bishops can't be drawn as it doesn't exist: each bishop had a certain set of aristocratic and ascetic qualities at various degree of balance which sometimes entered synthesis, sometimes created conflict. It seems to be more appropriate to talk about the clergy who have different proportions of elements of the aristocratic and ascetic traditions in the worldview and their model of behavior.

Key words: Late Antiquity Gaul, Episcopacy, Gallo-Roman aristocracy, integration, Ecclesiastical aristocracy, aristocratism, asceticism.

Многие аристократы IV—VI вв. либо в результате истинного *conversio* [11, p. 1—3, 177—183], либо, понимая все перспективы церковной структуры для продолжения *cursus honorum*, успешно интегрировались в христианский клир на латинском Западе. Во многом и сама Церковь способствовала этому. Являясь *potentiores* в рамках своих *civitates*, такие люди в глазах общины выглядели выгодными кандидатурами для служения и управления. Епископ Поздней Античности становится фактическим руководителем города в силу слабости государственного аппарата. Тем не менее этот тренд имел некоторые качественные аспекты, а кроме того, его последствия реанимировали абсолютно противоположные тенденции в позднеантичном христианстве. Речь идет о внедрении в Церковь элементов светской культуры и последующей за ней ответной активизации аскетической традиции.

В настоящей статье я хочу обратиться к особенностям процесса интеграции галло-римского нобилитета в епископат галльских церквей. Во-первых, мы обратим внимание на способы этой интеграции; во-вторых, что самое главное, рассмотрим аспект качественных культурных различий между новыми клириками, которые отчасти детерминировались их способами интеграции. А именно: различный баланс элементов аристократической и аскетической традиции в их мировоззрении и модели поведения. Также я предлагаю рассмотреть эту тенденцию в роли катализатора полемики внутри Церкви: о моделях поведения клирика, языке богослужения и проповеди.

Можно выделить, по крайней мере, два способа интеграции. Первый — из мира в клир. Крайний случай выражается в посвящении мирянина сразу в епископы без прохождения им предыдущих чинов. Аристократ, ранее имевший какой-либо светский чин, будь то рядового магистрата в Бордо или префекта претория в Арле, внезапно становится предстоятелем общины.

Сидоний Аполлинарий (430—490) [3] был представителем наивысшего звена в аристократической иерархии Римской империи. Но однажды Сидоний перестает фигурировать в исторических источниках как светское лицо, и мы находим его уже в сане епископа Клермона. Пройдет совсем немного времени, и новоиспеченный клирик уже будет участвовать в соборе епископов в митрополичьем городе Бурж (470/471 г.). Тогда на повестке дня стоял вопрос об избрании нового митрополита церковной провинции. Кандидатами были представители абсолютно различных слоев: клирики, монахи, военные,

служилые, среди которых был даже кто-то из ариан. Но решение коллегии падает на человека, которого даже не было в списке претендентов — на Симплиция, *vir spectabilis* и местного магистрата, далеко не последнего человека в городской общине. Сидоний в своей соборной речи сообщает, что Симплиций сам «меньше всего желал этого епископства» (*Sidon. Ep. VII, 9, 22*).

У Сидония также были родственники среди представителей галльского духовенства. Это неудивительно, так как галло-римские аристократические семьи были связаны друг с другом различными узами. Среди наиболее знаменитых родичей Сидония был Авит (451—525), член знатной патрицианской семьи из галльского города Вьенна. Авит получил хорошее образование в своем родном городе. Подобно многим аристократам-епископам еще до своего посвящения он был женат и имел потомство. После смерти своего отца Изикия, который сам был священноначальником Вьенны, община посчитала, что наилучшим преемником епископа будет его сын [15, p. 195—196].

Вступление представителей нобилитета на церковную стезю могло иметь и более последовательный характер. Говоря иначе, аристократ начинал церковную карьеру с меньших духовных чинов. Эннодий (473—521) был родом из Арелата, из галло-римской аристократической семьи, прославившей себя именами консулов и проконсулов. По ранней смерти своих родителей Эннодий был перевезен своими родственниками в Северную Италию [6, с. 7—8], где он и проявил себя как церковный служитель. Прежде чем быть посвященным в чин епископа Павии, он прошел все ступени церковного служения в Милане, начиная с чтеца и диакона [6, с. 10].

Автор жития Германа Осерского, которое уже при жизни автора стало довольно популярным, — Констанций (ум. 480), пресвитер Лионский, также был из благородной галло-римской семьи, но о его жизни известно немного [15, p. 320]; Мамерт Клавдиан (ум. 474) — пресвитер, был одним из видных богословов Галлии. В отличие от Эннодия Констанций и Мамерт Клавдиан закончили свою жизнь только в сане пресвитера [15, p. 378].

Данный процесс не мог проходить бесследно. Клирики из нобилитета довольно успешно приносили в исполнение своей должности и в христианскую Церковь в целом традиционные добродетели и практические навыки, которые отличали людей их круга и с которыми они были связаны генетически. Стиль их жизни и интеллектуального творчества был тесно связан с идеалами, ценностями и предрассудками, которые они традиционно исповедовали. Сидоний и Авит представляются для Галлии наиболее известными представителями так называемых аристократических епископов. Являясь могущественными *potentiores* в рамках своих общин, они идеально подходили для епископского служения. Будучи христианами, помимо светских сюжетов они писали и на сюжеты религиозные. Многие письма Авита посвящены церковным вопросам, а также ряд его сочинений, например, его крупнейшее произведение *De spiritalis historiae gestis*, представляет собой поэтические переложения ветхозаветных повествований. Заметная часть посланий Сидония адресована другим галльским епископам, но в большинстве из них обсуждаются не столько дела духовные, сколько старые аристократические темы дружбы и взаимной любви. Впрочем, от Григория Турского (538—594) мы знаем, что он составил целую книгу избранных проповедей Сидония (*Greg. Tur. Hist. II, 22*), которая, к сожалению, на настоящий момент утеряна. Его стихи содержат и некоторые религиозные сюжеты, но они классические по своей форме и по духу больше тяготеют

к произведениям языческих авторов (*Sidon. Carm. XVI*). Став епископом, он обещал даже покончить с поэзией, но так и не смог сдержать своего слова.

Епископ Сидоний стал не только религиозным лидером своей общины, но и политическим. Свой накопленный еще во времена светской службы административно-политический опыт и связи с сильными мира сего он успешно перенес на новую почву. Это ярко проявилось во время так называемой «битвы за Клермон» — агрессии вестготов короля Эвриха на Овернь (471—474). Вместе со своим зятем Экдицием они организуют оборону города от варваров, используя как военные, дипломатические, так и религиозные методы защиты (введение коллективных молений с целью сплочения). Епископ Авит благодаря своему авторитету смог добиться доверительных и даже дружеских отношений с королем бургундов Гундобадом, а во время правления сына последнего бургунды даже перешли из арианства в православие, что было во многом заслугой Вьеннского епископа. В вопросах взаимоотношения церкви и мира он придерживался позиции рафинированного аристократа. Вот как, например, он выражается по поводу вошедшего в галльский обиход обыкновения выбирать пресвитеров народным голосованием: «Довольно удручающее обстоятельство, что нынче поставление в пресвитеры провозглашается народным решением: выбор в посвящении епископов сохранен за народом, для того чтобы в отношении последующих решений, [епископу] был выдан мандат, и он мог назначить того, кого бы посчитал [лучшим]» (*Avit. Ep. LXXV /66/*).

Подобный способ интеграции нашел себе определенную альтернативу, которая выразилась во втором способе интеграции. Приход на Запад с Востока монашеской идеологии в середине IV в. не просто не обошел стороной Галлию, но оказал качественное влияние на христианскую культуру в этом регионе.

Конечно же, здесь мы должны начать с патриарха западного аскетизма — Мартина Турского (316—397), между прочим, человека довольно скромного происхождения. Мартин являлся одним из первых галльских подвижников, кто своим личным примером установил аскетическую практику в этом регионе [12, р. 87—115; 8, с. 97; 9, с. 157—175]. В «Диалогах» Сульпиция Севера (363—425) читателю ясно дается понять, что духовно-аскетические подвиги Мартина являются ориентиром для галльского христианина, его непосредственным образцом для подражания [2]. Епископ Паулин Ноланский (353—431), безусловно, имел перед собой примеры Мартина Турского и Феликса Ноланского (ум. 250), когда, еще будучи пресвитером, стал вести жизнь аскета и распродал в пользу нуждающихся свое богатое имущество в Галлии и Испании. Впоследствии вместе со своей женой-христианкой они основали в итальянском городе Ноле монашескую общину. Кстати говоря, именно Паулин был первым, кто привез в Италию книгу *Vita Martini* Сульпиция (*Sulp. Dial. I, 23, 4*) и дал развитие культу святого Феликса. Сам же Паулин был родом из влиятельной семьи сенатора из Бордо. Получив хорошее образование в своем родном городе, а его учителем, между прочим, был сам Авзоний, он сделал себе карьеру консула, а затем и губернатора в Кампании, где и познакомился впервые с городом, в котором будет нести епископское служение. Но вот что он напишет Авзонию, уже расставшись с жизнью благородного аристократа и посвятив себя подвигам благочестия:

...скорее жизнь сама

Оставит мое тело, чем из сердца [исчезнет] ваш образ.

(*Paulin. Nol. Poema XI*).

Это грустное, но окончательное подтверждение отказа от мира, от радостей аристократической жизни [1, с. 73]. От Авзония, символизировавшего для Паулина всю светскую науку и мирской образ жизни, он «уходит» к святому Феликсу — к *modus vivendi* истинного христианского праведника. Но в то же время эти слова символизируют память о своем прошлом, что, конечно, будет выражаться и в практической деятельности епископа.

Случай Паулина не единичен. Его близкий друг — Сульпиций Север также был под влиянием Мартина Турского, когда бросил адвокатскую карьеру в Бордо, распродал почти все свои владения и удалился в пустыню, а позже был посвящен в пресвитеры. Из более поздних последователей святого Мартина был Герман Осерский (378—448). Наверное, только он может сравниться с Мартином Турским по уровню влияния его культа в Галлии. Но он происходил из знатной и богатой семьи галло-римлян; получил образование в Риме; и, приняв христианство уже в зрелом возрасте, почти сразу же был рукоположен в пресвитеры, а только затем в епископы Осера. Следуя Мартину Турскому, он был строгим аскетом и являлся одним из первых основателей монастырских общин галльского типа как в Галлии, так и на территории Британии, где боролся с пелагианской ересью.

Мы имеем дело с появлением епископов и клириков с аристократическими и аскетическими чертами. Разве Паулин перестал заниматься поэзией? Теперь его стихи приобрели христианское содержание. Но осталась привычная классическая форма. Мы видели, как «образ» учителя запечатлелся в сердце Паулина. Однако он более не светский властитель, но рачительный пастух своей паствы. Но дело в том, что отныне границы между христианской общиной и гражданской *civitas* размылись. Любой епископ, управляющий общиной, автоматически должен был участвовать и в управлении городом. Я полагаю определить проникновение монашества в клир как предтечу второго пути интеграции аристократии в клир, когда аристократ приходит в клир, через монастырь, через увлечение аскетической практикой. Благочестивый аристократ вполне подходил для священнического сана. Христианский аскетизм не был таким уж непопулярным среди галло-римской аристократии. Впрочем, большинство благородных последователей святого Мартина исповедовали аскезу в более умеренной форме, нежели сам отец галльского аскетизма [8, с. 56; 3]. Тем не менее такие люди, как Паулин, Сульпиций и Герман — это скорее частные случаи, чем какое-то правило. С основанием монастырей и реорганизацией монашества ситуация начинает меняться.

Дело великого основателя Лигуже и Мармутье должно было быть продолжено. За веком таких пионеров радикальной аскезы на Западе как Иларий Пиктавийский и Мартин Турский пришел век Иоанна Кассиана (360—435) и его киновитского монашества. V век характеризуется ростом монашеского движения [13, р. 143]. Деятельность таких отцов западного монашества, как Иоанн Кассиан и Бенедикт Нурсийский (480—547), носила совсем иную направленность. Это было сдерживание рамок аскезы, упорядочивание монашеской жизни, поиск баланса между допустимой аскезой и продуктивной деятельностью монаха [10, р. 143—144]. Личные идеи и опыт, который они заимствовали у восточных отцов-пустынников из Сирии, Египта и Палестины, выразился в составленных ими монастырских *Regulae*.

Аристократы, подобные братьям Роману (ум. 460) и Лупицину (ум. 480), вдохновленные *De laude heremi* Евхерия, умудрялись находить

пустыню и там, где, как казалось, ее вовсе и не было — в галльских горах и лесах. Однако взамен уединенной жизни в скиту они получили сотни, а может, и тысячи последователей. Рождалась монашеская община, жизни в которой были необходимы определенные нормативные регуляторы. Так, за полвека до этих великих Юрских подвижников другие молодые братья из богатой знатной семьи — Гонорат (350—429) и Венанций (ум. 474) бросают своих родителей, свою аристократическую жизнь и устремляются к берегам, на которых римская образованность — то, что и отличало их, почиталась за варварство (*Hil. Arel. Vit. Non. II, 13, 2*).

Известное хождение братьев-подвижников в Грецию [8, с. 98—99] окончилось для младшего Венанция трагическим исходом. Но Гонорат не пал духом. По возвращении на родину он удаляется на Леринские острова, что у юго-восточного берега Галлии. И он также не смог остаться в одиночестве. Обитель на Леринском острове станет одним из крупнейших центров монашеского общежития на позднеантичном Западе.

Это был еще один шаг к умеренному аскетизму, который выбирали аристократы. Впрочем, практика покажет, что не всегда одной из особенностей монашества был его пестрый социальный состав. При этом многие из монашествующих, как бы это ни было странно, являлись выходцами из аристократической элиты. В Галлии эта тенденция проявилась особенно ярко. Бывший леринский монах, епископ-аристократ Иларий Арелатский (401—449), когда писал вступление к *Vita Honorati*, формулировал свою мысль предельно четко:

«Всем известно, что искусство речи, прежде чем приступить к прославлению чей-либо жизни, сперва требует сообщить о его отечестве и происхождении... Мы же все во Христе едины; и верх знатности состоит в том, чтобы быть причисленным к чадам Божиим; и не может добавить нам какой-либо чести достоинство земного происхождения... Нет никого более славного на небесах, чем тот, кто, отбросив родословие отцов, выбрал быть причисленным к одному лишь роду Христа. Итак, я пропускаю упоминание о его дедовских знаках мирских почестей...» (*Hil. Arel. Vit. Non. I, 4, 1*).

Мы наблюдаем полемику монашеско-аскетической традиции с аристократической. Сам же аристократ Иларий воспекает полный разрыв с аристократическим сословием как ненужным и бессмысленным для стяжателя небесной славы предметом. Однако внимательный глаз может найти здесь определенный парадокс. Мы видим смешение классического топоса смирения с топосом благородства. Иларий хоть, кажется, и предвзят к благородству, но все-таки не забывает сказать о принадлежности своего *patronus* к знатному роду.

М. А. Уэс совершенно прав, когда отмечает, что уход молодых аристократов от семьи, из мира в монастырь являет собой пример настоящего «rebellion» не только против своего *pater familias*, но и против всей сложившейся социальной системы, тем самым выказывая презрение к благородному происхождению [19, р. 256]. Более вызывает интерес, что позже многие из них возвращались в эту систему. Только платформой этой системы на этот раз выступал христианский клир. Точно так же вернулся и Иларий, как когда-то и Гонорат, о чем отказе от мира сего написано выше. Он вернулся в мир — в эту родную и привычную для аристократа систему координат — хоть сам может этого и не осознавал. Вместе с такими епископами эта полемика и проникнет и в клир.

Отныне с появлением в Галлии упорядоченной монашеской жизни второй путь перехода галло-римских аристократов «из тоги в мантию» приобретает более системный характер [18, р. 188—195]. Как уже было сказано, Гонорат после своего игуменства на Лерине был приглашен на престижный Арелатский престол. Стоит ли говорить о том, что многие из иноков этого монастыря последовали его примеру: Иларий Арелатский, Цезарий Арелатский, Евхерий Лионский, Викентий Леринский, Фауст Регийский, Луп Труаский, Сальвиан Массилийский и т. д. Таким образом, этот монастырь превратился в настоящую кузницу епископских кадров для Галлии.

Р. Матизен склонен искать причину подобной «смены облачения» в определенной программе галло-римских аристократов, или, как он ее называет, «идеологии монашеского и аристократического сообщества». Взяв на вооружение христианскую идеологию, галло-римский нобилитет, находящийся под угрозой исчезновения, смог найти прекрасно подходящую для себя площадку в лице общежительного монастыря, а затем и церковной общины не просто для продолжения привычной им деятельности, но для выживания — это была своего рода защитная реакция на вызовы настоящего века. Именно с этим и связывается умеренный или, вернее было бы сказать, аристократический аскетизм галльских монахов, которые якобы всего лишь поддавались внешней конъюнктуре. Это было сообщество аристократов, где все действовало в едином аристократическом духе. Таким образом, американский историк считает, что границы были размыты и не поддавались определению не только между ролями епископа, монаха и мирянина, но и между аристократизмом и аскетизмом вообще [17, р. 203—220].

Конечно, провести типологическую дифференциацию между епископами-аристократами не представляется возможным. Это как минимум методологически неверно, поскольку пытаться установить принадлежность того или иного епископа-аристократа к конкретному типу — это все равно что признать их статичность как личностей и полное отсутствие у них индивидуальности, что с методологической точки зрения является неверным. Пусть границы, о которых говорит Матизен, и расплывчаты, но их все же можно постараться наметить, дабы выявить определенное соотношение аскетических или аристократических качеств, а также степень приверженности к этим двум традициям у епископа-аристократа и преобладания какой-либо из них.

В монастыре нобили получали религиозную прививку. Отрекаясь от мирского, аристократического образа жизни, они предавались жизни монашеской. С приходом подобных людей в клир мы обнаруживаем их несколько отличными от епископов аристократического направления, подобных Сидонию или Авиту. Вместе с собой они приносили то, что усвоили в обители, — аскетическую традицию. Р. Х. Уивер говорит, что монастыри типа Лерина или св. Виктора в Массилии были своего рода «окнами, через которые Восточно-монашеская традиция проникла в южную Галлию» [8, с. 102]. Сочинение *De laude heremi* Евхерия не могло не оказать назидательного влияния не только на сознание молодых нобилей, но и на клириков. Когда-то и на него самого точно также повлияли истории о св. Антонии, и он вместе со своей семьей нашел в Лерине свой спасительный «остров». Получив там же опыт общежительного монашества, Цезарий, вернувшись на материк, уже в качестве епископа будет стараться выстроить структуру Арелатской церкви именно по монастырскому принципу. Основанная на подчинении воли человека, дабы созерцать Бога, эта традиция, сфокусированная на сугубо

христианской литературе — Священном Писании и Священном Предании, синтезируется и вкореняется в традиционную культуру аристократии, засеивая ее семенами собственных ценностей, вырабатывая тем самым несколько иной культурный язык и понятийный аппарат.

Но подобная тенденция не могла так просто привести к синтезу аристократической и аскетической культуры без их неизбежного конфликта, выраженного в определенной полемике между представителями духовенства о стиле и языке церковного служения, проповеди, их моделей поведения и о предназначении епископа вообще. Далее мы наиболее четко сможем увидеть, как аристократическая культура взаимодействует и иногда даже противостоит, по сути, чуждой ей культуре аскетической и как подобного рода синтезы и конфликты транслируются в Церковь. Кроме этого, мы можем проследить характер взаимоотношений клириков-аристократов разных культурно-религиозных ориентиров.

Когда Сидоний был поставлен на епископскую кафедру Клермона, к нему пришло поздравительное письмо из Труа, от епископа Лупа [4, с. 17—23; 5, с. 8—22]. Луп Труаский упражнялся в аскезе еще со времен своего пребывания на Лерине. Обладая истинными христианскими добродетелями и незаурядным умом, он снискал огромный авторитет в Галлии, став по почестям *princeps pontificum Gallicanorum* (Sidon. Ep. VII 13, 1). Ответное послание Сидония говорит само за себя:

«молись за меня, дабы я, наконец, уразумел, что сколь великое бремя возложено на плечи мои... Ведь какой больной может предложить хорошее лечение? Какой страдающий от лихорадки может, самонадеянно прикоснувшись к руке больного, определить, ровное ли у него биение пульса? Какой дезертир имеет право похвалиться знанием ратного дела? Какой чревоугодник может обвинять в чрезмерности воздержанного в пище?» (Sidon. Ep. VI, 1, 5).

Образ жизни утонченного аристократа и светского поэта Сидония по всей очевидности довольно тяжело был сопоставим с церковным служением в понимании епископа-монаха Лупа. Сидоний с колоссальной эмоциональностью выражает свои сожаления о его прошлой жизни и обещает Лупу встать на путь истинный. Он просит молитв за него «недостойного из смертных», чья грешная душа, по его словам, недостойна принять на себя епископскую ношу. На самом ли деле Сидонию не давала покоя прежняя жизнь изысканного нобилия и участника политических интриг? Или подобное самоуничижение было проявлено в угоду риторическому содержанию? Все же он в действительности мог испытывать стеснение перед своим старшим коллегой по поводу пробелов в «небесных науках». Но, вероятно, здесь мы имеем дело со скрытым диалогом о моделях поведения клирика, который на наших глазах перерастает в определенный дискурс между двумя парадигмами: христианско-аскетической и христианско-аристократической. Но не стоит забывать и то, что, несмотря на аскетизм Лупа, он был аристократического воспитания, и привычки знати были ему вовсе не чужды.

Что касается небесных наук, то репрезентация литературно-поэтического мастерства галло-римским аристократом являлась своеобразной нормой повседневной жизни. Но не представляется ли логичным, что монахи, получившие за свою аскетическую жизнь опыт в чтении христианской литературы, считали, что священнослужителю более надлежало разбираться в религиозной литературе, чем в светской/языческой, и выражаться более простым языком, нежели ставить паству в конфуз вычурностью стиля? Впрочем,

нужно быть очень наивным, полагая, что священнослужители аскетической ориентации полностью отреклись от светской литературы и изящной словесности. Мы читаем в одном из посланий Сидония, как все тот же Луп обижается, когда Сидоний дарит очередной том своих *Писем* не ему, а совсем другому человеку. И эта обида вызвана не только потревоженными узами дружбы, но и литературной страстью (*Sidon. Ep. IX 11*).

Продолжая эту мысль, обратим внимание на довольно любопытное послание медиоланского диакона Эннодия. Вот как он отвечает на выпады своего адресата Юлиана Померия (ум. 500), ученого пресвитера из Арелата, по поводу слабости его стиля:

«Как сообщил святой Феликс, письмоносец, ты, воспитанник Родана, искал в письмах моих, продиктованных без заботы, римскую соразмерность и плавное течение латийской речи... Я не должен и не предполагаю рисковать относительно изысканного красноречия, как тот, кто мог бы на это отважиться, поскольку стремление к простому учению достаточно для моего призвания» (*Ennod. Ep. II, 6, 3*; пер. В. М. Тюленева).

Необходимо отметить, что и Эннодий и Померий, хоть и не были монахами, но оба были под влиянием монашеской традиции [15, р. 896; 14, с. 45—52]. В данном случае диакон-аристократ Эннодий отвечает как истый христианский учитель, который полностью отрекся от светской науки ради служения Божественной мудрости. Однако, как верно заметил В. М. Тюленев, в его словах чувствуется обида на резкую критику Померия [7, с. 71]. Культурный аристократ никуда не делся в диаконе Эннодии и не денется даже тогда, когда он станет епископом. Еще более занимательна заключительная часть этого послания:

«Теперь же, прощай, мой господин, и яви себя по отношению ко мне скорее покровителем церковного учения. Напиши и сообщи мне, кто у Мельхиседека были родителями, как истолковывается ковчег, в чем потаённый смысл обрезания и что заключено в тайнах пророков. Пусть будут отброшены цветастые фразы мирских [писателей]...» (*Ennod. Ep. II, 6, 6*; пер. В. М. Тюленева).

Перед нами не что иное, как ответный выпад Эннодия в адрес Померия. Он хочет напомнить ему о долге священнослужителя, о чем он должен мудрствовать прежде всего — не о музах, но о Боге. Как отмечает В. М. Тюленев, выпад становится более жестким от того, что в произведении Юлиана Померия *De vita contemplativa*, к которому Эннодий, видимо, имел доступ, автор предостерегал церковнослужителя от увлечений красноречием [7, с. 72].

По всей вероятности, прочтение из Эннодия чего-то слишком «незатейливого», не обремененного грудой риторических тропов и вычурной игрой слов, заставило пробудиться гордого римского интеллектуала в Померии, который сам, будучи священником, проповедовал простоту слога и имел тесные связи с Лерином и его резидентами.

Не менее показательную историю приводит «Житие Цезария», в котором рассказывается, как будущий епископ Арелата, изнуренный в Леринском монастыре бдениями и подвигами благочестия, по решению аббата возвращается на материк для лечения. Там, в Арелате, он приобретает новых учителей, в частности, уже знакомого нам Юлиана Померия. Последний же не ограничивался своими наставлениями для италийских клириков и стал преподавать молодому Цезарию классическую риторику и, как мы увидим ниже, снабжал его соответствующими книгами. Чтобы узнать, что случилось далее, откроем *Vita Caesarii*:

«Но не принял творения человеческой науки тот, кого Божественная Благодать приготовила себе. Будучи в изнеможении от бдений, он лег на кровать и книгу, которую ему дал для чтения учитель положил под плечо. Когда же он заснул, по Божественному вдохновению его поразило ужасное видение. Он ... увидел, как его плечо и руку, которые покоились на книге, пожирала извивающаяся змея. Очнувшись от сна, он стал укорять себя за то, что намеривался соединить свет спасительного учения с мудростью мира сего» (*Vit. Caes. I, 9*).

Данный отрывок из жития — это своего рода назидательное видение. Стоит согласиться с У. Е. Клингширном, который говорит, что «мораль этого сна сводится скорее не к осуждению риторики как таковой, но к позитивному взгляду на христианскую культуру. Здесь можно увидеть намек на ту дискуссию, которая велась в Галлии на протяжении всего V в. Дискуссия о стиле, методах и языке, которых следует держаться христианскому клиру в пастырском богословии и проповеди» [14, р. 74—75].

Стиль Цезария Арелатского в действительности был довольно простым для понимания его паствой. Его проповеди подтверждают данный тезис. Вполне возможно, что выбор Цезарием простого языка проповеди во многом обуславливался и сложной религиозной обстановкой в Южной Галлии в начале VI в. [8, с. 249—253]. До «полного» искоренения языческих практик и обрядов на периферии было еще долго. Похоже, что идентичная ситуация была и у епископа Мартина Брагского (520—580) в испанской Галисии. Испытав сильное влияние монашеской культуры во время своего путешествия по Южной Галлии, а возможно, даже и встретившись тогда с Цезарием, он применил на практике их опыт, когда писал свою проповедь *De correctione rusticorum*. Но, пожалуй, самый классический пример — это *Historiarum libri* Григория Турского. Будет наивным верить автору, что простой язык повествования обусловлен его скромными литературными талантами. Такой подход роднит *Историю франков* с христианской проповедью. Тем более, если принимать во внимание задачи, которые ставил перед собой автор. Монашеско-аскетическая культура напомнила христианскому духовенству не только об аскетизме духовно-физическом, но и об аскетизме в языке.

Таким образом, мы видим, что совершенно разные причины приводили благородную элиту римского государства на служение Церкви. Это мог быть и определенный прагматизм действий, но также это мог быть и настоящий кризис идентичности, или даже что-то третье. Как бы то ни было, но итог один — церковь в период тотальных потрясений, несомненно, желала видеть у своего кормила сильных и влиятельных личностей. Очевидно, что и аристократы могли видеть в этом путь своего спасения. Тренд в сторону обмирщения если не в целом, то во многом был детерминирован подобной аристократизацией церкви и христианства. Реакция была незамедлительной. Появление монастырей как места монашеских общежитий было результатом радикального ответа «новых» людей, реверсией в сторону апостольской жизни первых веков христианства. Но и здесь мы видим, как многие благочестивые аристократы готовы отречься от всего ради созерцания Господа.

Однако этот уход мог быть не вечным. Ситуация в Церкви и в мире требовала авторитетных руководителей. И некоторые возвращались в мир, но уже выступая там в роли пастырей общин. Такие люди приносили с собой в Церковь монашеско-аскетическую традицию, которая противостояла, но отчасти и дополняла классическую аристократическую традицию. Как мы могли увидеть, путь, через который аристократ интегрировался в духовенство,

влиял на его модели поведения и систему ценностей, взаимоотношения с Церковью и миром, паствой и чужаками, государством и варварами, т. е. на то, какая традиция превалировала в нем более — аристократическая или аскетическая. Монастырь или аскетические практики могли выступать своего рода нивелирами аристократических ценностей. Но вместе с тем даже те аристократы, которые пришли к церковному служению из монастыря или через подвиги аскезы, не могли (или не хотели) утратить свой аристократизм полностью. Они оставались аристократами несмотря ни на что. Подобная дифференциация породила внутрицерковную полемику об идеальном епископе, о надлежащем языке проповеди.

Но, так или иначе, аристократы, интегрируясь в христианский клир, выступили трансляторами и аристократической и аскетической культуры в церковно-христианскую жизнь. Несмотря на это, довольно сложно провести какую-либо типологическую дифференциацию между церковнослужителями. На мой взгляд, более уместно говорить о клириках, обладающих *различными пропорциями элементов аристократической и аскетической традиции* в мировоззрении и модели поведения.

Список литературы

1. Браун П. Культ святых. Его роль и становление в латинском христианстве. М.: Росспэн, 2004. 207 с.
2. Донченко А. И. Сульпиций Север и его произведения // Сульпиций Север. Сочинения. М., 1999. С. 211—279.
3. Ешевский С. В. Аполлинарий Сидоний: Эпизод из литературной и политической истории Галлии V в. // Собр. соч.: в 3 т. М., 1870. Т. 3. 342 с.
4. Манукян Э. М. Переписка Сидония Аполлинария и Лупа Труаского // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Иваново, 2014. Вып. 6. С. 17—23.
5. Манукян Э. М. Еще раз о переписке Сидония и Лупа (Вступительный комментарий к письмам VI.9 и IX.11) // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Иваново, 2016. № 8. С. 8—22.
6. Тюленев В. М. Магн Феликс Эннодий — человек уходящей эпохи // Магн Феликс Эннодий. СПб., 2013. С. 5—52.
7. Тюленев В. М. Эннодий и Померий: к истории одного письма // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. Вып. 3 (6). С. 69—76.
8. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. 332 с.
9. Федотов Г. П. Св. Мартин Турский — подвижник аскезы // Православная мысль. 1928. № 1. С. 157—175.
10. Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950. 213 p.
11. Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity? / ed. by J. Drinkwater and H. Elton. Cambridge, 2002. 400 p.
12. Fontaine J. L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // La Gallia romana. Accademia Nazionale dei Lincei: problemi attuali di scienza e di cultura. Roma, 1973. P. 87—115.
13. Griffe E. La Gaule chrétienne à l'époque romaine. Paris, 1964—1966. Vol. 3. 400 p.
14. Klingshirn W. E. Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge, 1994. 344 p.
15. Martindale J. R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. AD 395—527. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 1343 p.

16. *Mathisen R.* PLRE II: Suggested Addenda and Corrigenda // *Historia*. 1982. № 31. P. 364—386.
17. *Mathisen R. W.* The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in Late Antique Gaul // *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6. 1994. P. 203—220.
18. *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley, 2005. 347 p.
19. *Wes M. A.* Crisis and Conversion in Fifth-century Gaul: Aristocrats and Ascetics between «Horizontality» and «Verticality» // *Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity?* / ed. by J. Drinkwater and H. Elton. Cambridge, 1992. P. 252—263.

УДК 791.43.03
ББК 85.373(7Coe)

К. А. Юдин

КОНТРОЛЬ НАД ДЕТСТВОМ ПО-АМЕРИКАНСКИ: СЕМЕЙНЫЙ КИНЕМАТОГРАФ США В ПЕРИОД «ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ»*

Статья посвящена феномену контрольно-цензурной регламентации американского детства и его репрезентации в семейном кинематографе. На материалах медиа-текстов 1940—1960-х годов проиллюстрирован генезис и визуализация следующих взаимосвязанных и сопряженных друг с другом разновидностей, форм контроля: цензура, родительское медиа-наблюдение, самоконтроль в рамках сопричастности к власти, медиа-моделирование угрозы, популяризация (медиация) молодежной субкультуры. Делаются выводы о том, что ведущей функцией семейного кинематографа стало установление генерационной коммуникации, связи между поколениями — детей и «бывших детей» (взрослых) с целью формирования представлений о «единственно правильном» онтологическом маршруте. Он был основан на ценностях христианского фундаментализма, клерикального корпоративизма, повседневно-капиталистического благосостояния, индивидуализма в стране «неограниченных возможностей», позволявшей «сделать самого себя» и осуществить национальную социализацию и интеграцию в мировое сообщество. Все выделяемые формы контроля над детским / семейным кинематографом в ходе их реализации условиях «холодной войны» были направлены на повышение эффективности кинематографии этого типа как «мягкой силы», позволяющей структурировать медиапространство и консолидировать его участников в нужном направлении, укреплять «санитарный» идеологический «железный занавес» для формирования идейно-мировоззренческого иммунитета против антиамериканской пропаганды.

Ключевые слова: детский кинематограф США, «family movies», «холодная война», политический контроль, цензура, идеология.

© Юдин К. А., 2020

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РНФ научного проекта № 18-18-00233 «Кинообразы советского и американского врагов в символической политике холодной войны: компаративный анализ».

• Серия «Гуманитарные науки»