

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы при  
Президенте Российской Федерации»

*На правах рукописи*

**БИРКИН МИХАИЛ ЮРЬЕВИЧ**

**СТАТУС И ФУНКЦИИ ЕПИСКОПА В ВЕСТГОТСКОЙ ИСПАНИИ  
ПЕРВОЙ ТРЕТИ VII В. ПО ДАННЫМ СОЧИНЕНИЙ ИСИДОРА  
СЕВИЛЬСКОГО**

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научный руководитель:  
кандидат исторических наук, доцент  
Ауров Олег Валентинович

Москва – 2018

## Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КАЧЕСТВАХ ЕПИСКОПА.....</b>	<b>46</b>
§ 1. Епископ как клирик.....	47
1.1. Общее понятие о клире в Толедском королевстве в первой трети VII в. ....	47
1.2. Епископ как глава клира.....	72
§ 2. Требования к обладателю епископского сана .....	77
2.1. Социальное происхождение.....	80
2.2. Воспитание и образование .....	93
2.3. Нравственный облик и требования к епископу как к клирику .....	102
2.4. Административный опыт и талант управленца .....	107
<b>ГЛАВА II. ФУНКЦИИ ЕПИСКОПА .....</b>	<b>111</b>
§ 1. <i>Episcopus, cura</i> и надзор за общиной.....	116
§ 2. Епископская проповедь и ее социальная функция .....	124
§ 3. Благотворительная деятельность и защита бедных .....	151
§ 4. Богослужebные функции епископа в социальном измерении. Епископ как <i>sacerdos</i> ....	160
<b>ГЛАВА III. ЕПИСКОП ПЕРЕД ЛИЦОМ ОБЩЕСТВА И ВЛАСТИ .....</b>	<b>176</b>
§ 1. Епископ и светская власть.....	177
1.1. Епископ и должностные лица на местах.....	179
1.2. Епископ и королевская власть .....	201
1.3. Епископ и система городского управления: <i>curae episcopales</i> .....	210
§ 2. Епископ и общество .....	219
2.1. Общество в концепции Исидора Севильского (общие положения) .....	219
2.2. Деятельность епископа как <i>vita activa</i> .....	232
2.3. Епископ и его паства: священство как основание пастырской власти .....	257
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>271</b>
Список источников и литературы .....	276
I. Источники.....	276
II. Литература.....	282
III. Справочные издания и словари .....	332
Принятые сокращения .....	335

## ВВЕДЕНИЕ

Эта работа посвящена статусу епископа как пастыря и как представителя духовной и светской власти первой трети VII в. в том его виде, который отразился в сочинениях выдающегося церковного и политического деятеля и писателя Исидора Севильского (ок. 560–636). Созданный последним образ епископа исходил как из реалий своего времени, так и из идеальных представлений, получивших распространение на всей территории латинского Запада (а в известной степени – и всего христианского мира) в указанный период. Однако в первую очередь эти реалии и представления были связаны с территориями, где Исидор родился и провел всю свою жизнь и где протекала его многогранная деятельность политика, пастыря и церковного писателя. Речь идет о Толедском королевстве вестготов, одном из романо-варварских королевств, возникших на землях бывшей Западной Римской империи; в данном случае в географическом плане речь идет о пределах ее бывших испанских провинций, а также Нарбоннской Галлии.

Ставшее преемником Тулузского королевства вестготов (ок. 418 – ок. 507), Толедское королевство просуществовало до начала VIII в. Сложившиеся в его границах политические, социальные и экономические структуры, а также формы культурной жизни отражают как общие, так и региональные особенности процесса перехода от Античности к Средневековью.

**Актуальность темы исследования** обуславливается значением церкви и ее епископата в процессе перехода от Античности к Средневековью: их роль традиционно оценивается как первостепенно значимый фактор, предопределивший ряд ключевых особенностей формирующегося нового, – средневекового, – типа социально-политической организации, а также культурной жизни. В условиях глубокого кризиса общественных и властных институтов на западе бывшей Римской империи, наследовав ряду ее учреждений, церковь удерживала от распада атомизирующееся общество и систему власти и стала одним из определяющих элементов социально-политических отношений Раннего Средневековья. В этот период епископ – ключевое лицо в системе церковной

организации – взял на себя функции общественного управления, и, став фактически главой города, задавал тон социальной и культурной жизни трансформирующегося римского мира.

Фигура епископа показательна и в отношении одного из ключевых аспектов перехода от Античности к Средневековью – эволюции позднеримских муниципальных учреждений на фоне упадка системы власти античного типа с сопутствующим преобразованием системы полисных ценностей. Именно епископ являлся в то время ключевым актором общины, эффективные действия которого могли совершаться в определенном образе устроенном социальном пространстве, поэтому специфика его положения и функций маркируют соответствующие особенности социального бытия позднеантичного города.

В свою очередь, понимание названных особенностей даст возможность объяснить основания власти епископа и механизмы ее реализации как главного элемента, конституирующего общество, в котором после падения Западной Римской империи претерпела изменения вся конфигурация властных отношений. Решение этой проблемы применительно к Толедскому королевству вестготов первой трети VII в., в котором формы взаимодействия между церковью и светской властью отличались особой спецификой, находится в центре настоящего исследования. Важной составляющей этой специфики являлась роль церковных соборов, ставших частью системы власти. При этом королевская власть, постепенно утрачивавшая социальную опору в лице варварской военной знати, с течением времени все больше опиралась на епископат, во многом усилиями которого она и легитимировалась в глазах христианского общества. Поскольку в других королевствах отношения между королевской властью и епископами складывались по несколько иной схеме, истоки описанной ситуации, среди прочего, необходимо искать и в специфике статуса епископа, обусловленной особенностями социального пространства Толедского королевства.

Осмысление отношений королевской власти и церкви происходило в среде образованного духовенства, главным образом епископов. Итогом стало появление

в Толедском королевстве целостной идеологии единства<sup>1</sup>, уникальной для Западной Европы того времени: в частности, впервые определяется публично-правовой статус короля как верховного правителя, чья власть, санкционированная церковью, имеет сакральный характер (первое в истории Европы помазание на царство фиксируется именно в Толедском королевстве). В дальнейшем эта концепция стала одним из источников формирования каролингской государственности<sup>2</sup>. Поэтому исследование роли епископата в общественно-политической жизни Толедского королевства позволяет выявить ряд факторов формирования средневековой цивилизации латинского Запада в целом.

Значение фигуры Исидора Севильского (ок. 560–636) определяется, в первую очередь, ролью его представлений (в том числе – о статусе и обязанностях епископа) в контексте формирования вестготской политической теологии, а также эволюции церковного (соборного) и королевского законодательства. Актуальность анализа его текстов обусловлена также и тем, что в течение долгого времени они оказывали прямое влияние на представления о власти, священстве и духовенстве и задали уровень образованности на латинском Западе в целом, в том числе – и за пределами Испании.

В качестве **объекта исследования** выступает история церковных учреждений на латинском Западе и их роль в трансформации наследия греко-римской цивилизации в процессе перехода от Античности к Средневековью.

**Предметом исследования** выступают представления Исидора Севильского о фигуре епископа в контексте социально-политических и культурных процессов эпохи перехода от Античности к Средневековью.

**Хронологические рамки работы** совпадают с годами церковной и писательской деятельности Исидора Севильского (ок. 600–636), чьи сочинения оказали ключевое влияние на идеологию Толедского королевства.

---

<sup>1</sup> Hen Y. Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West. Hampshire – N.-Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 142 ff.

<sup>2</sup> L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique / Ed. par J. Fontaine et C. Pellistrandi. Madrid, 1992.

**Географические рамки** исследования совпадают с границами Толедского королевства в VII в. и охватывают Пиренейский полуостров (современные Испания и Португалия), а также юго-восток современной Франции – Нарбоннскую Галлию (Септиманию).

### **Цель и задачи исследования**

Цель исследования состоит в выяснении представлений Исидора Севильского о роли епископа в контексте социально-политических отношений, культурной и духовной жизни Толедского королевства первой трети VII вв.

Достижение этой цели требует решения следующих исследовательских задач:

1. Установить набор качеств епископа как главы христианской общины, необходимых для успешного осуществления своего служения.
2. Выявить круг ключевых обязанностей и полномочий епископа, составляющих, согласно представлениям Исидора, суть епископского служения.
3. Определить социальную специфику деятельности епископа, в том числе во взаимоотношениях с королевской властью и местными должностными лицами, и место епископа, согласно воззрениям Исидора Севильского, в структуре общественного устройства с учетом специфики развития гражданской и церковной общин в Толедском королевстве.

### **Теоретические и методологические основания исследования**

В фокусе настоящего исследования находятся представления Исидора Севильского о фигуре епископа, поэтому работа предполагает методологию в духе новой культурной истории, в рамках которой достигнуты наибольшие успехи в изучении репрезентаций<sup>3</sup>. Такой подход, культурной-антропологический в своей основе, требует в качестве главного источниковедческого принципа многоуровневой контекстуализации, от уровня отдельного фрагмента до историко-

---

<sup>3</sup> Например: *Шартье Р.* Культурные истоки Французской революции. М., 2001; *Он же.* Новая культурная история // *Homo Historicus: к 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного: В 2 кн.* Кн. 1. М., 2003. С. 271–284.; *Idem.* Le monde comme représentation // *Annales. Economies, sociétés, civilisations.* 1989. №6(44). P. 1505–1520. Среди наиболее близких нашей тематике примеров: *Brown P.* The saint as exemplar in late antiquity // *Representations.* 1983. №. 2. P. 1–25.

культурной ситуации в целом. В итоге становится возможным связывать разные пласты смысла источника<sup>4</sup>. Указанные особенности источниковедческого анализа позволяют привлекать богословские сочинения, которые практически не использовались для решения проблем статуса и функций епископа в вестготской Испании. До сих пор многие исследователи Поздней Античности скептически относятся к идее о том, что «теологический аргумент необходимо всерьез принять в качестве исторического фактора»<sup>5</sup>.

Реализация описанного подхода требует использования различных методов. Так, историко-филологический метод используется при выявлении вносимых Исидором изменений в свои источники и объяснении их литературно или собственно исторически обусловленных причин. В исследовании использован также сравнительно-исторический метод, в частности – при разборе понятия *vita activa* в 2-м параграфе 3-й главы. Ключевыми основаниями компаративного анализа послужили идеи, во-первых, о географической градации в процессах трансформации античного мира в средневековый<sup>6</sup>, а, во-вторых, о замещении в ряде регионов рассматриваемого периода (Италии) античной *civitas* и гражданских структур церковной общиной<sup>7</sup>.

Историко-правовой метод применен в процессе исследования норм церковного и королевского права вестготского времени. Наконец, лингвистический метод представлен лексико-семантическим анализом, которому по возможности подвергаются все основные понятия. В последнем случае важен не только

---

<sup>4</sup> В качестве образцового примера такой работы с источником можно назвать: Ауров О. В., Тасиц К. И. «Aquila regina volucrum»: Комментарий как средство источниковедческого исследования // Комментарий исторического источника: исследования и опыты. М., 2008. С. 84–104.

<sup>5</sup> Cameron A. How to Read Heresiology // The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography. Durham, 2005. P. 206.

<sup>6</sup> Эта идея в значительной степени присуща марксистской историографии. Первые наработки были сделаны советскими историками. См., например: Люблинская А. Д. Типология раннего феодализма в Западной Европе и проблема романо-германского синтеза // Средние века. 1968. Вып. 3. С. 9–17. Современной фундированной иллюстрацией этого тезиса в социально-экономическом плане может служить: Wickham C. Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400–800. Oxford, 2005.

<sup>7</sup> Violante C. Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X) // Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. Spoleto, 1982. P. 963–1158.

фундамент, заложенный Ф. де Соссюром<sup>8</sup>, но идеи немецкой школы истории понятий, полагающей понятия за своего рода конденсат исторического опыта, а с другой – наличие в них перформативной составляющей, которая сама становится фактором конструирования социальной реальности<sup>9</sup>.

### **Источниковая база исследования**

Главными источниками для диссертационного исследования стали сочинения Исидора Севильского. Среди них особо стоит выделить те, в которых наиболее полно отразились его представления о епископе, – «О церковных службах» и «Сентенции». По этой же причине ключевыми для исследования стали постановления II Севильского (619 г.) и IV Толедского (633 г.) соборов, прошедшие под председательством Исидора, идеи которого определили их содержание. Особо следует выделить материалы IV Толедского (633 г.) собора (в первую очередь – его 75-й канон), имевшие огромное значение не только для дальнейшей истории церкви в Толедском королевстве, но и для политической мысли вестготской монархии в контексте взаимоотношений церкви и светской власти.

Трактат «О церковных службах» (*De ecclesiasticis officiis*) (между 598 по 615 гг.)<sup>10</sup> состоит из двух книг. Это сочинение относят к числу литургических сочинений, поскольку первая книга (*De origine officiorum*) касается церковных богослужений, праздников и проч. Вторая часть же (*De origine ministrorum*) по нисходящей описывает происхождение и обязанности церковных чинов от епископа до остиария, а затем и всех остальных разрядов верующих (монахов, кающихся, дев, посвятившихся себя Богу, вдов, женатых и катехуменов)<sup>11</sup>. Особо стоит подчеркнуть, что сочинение Амвросия Медиоланского *De officiis*<sup>12</sup>, как можно было бы подумать, не послужило основой исидорова текста ни в плане

<sup>8</sup> *Де Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.

<sup>9</sup> См., например: *Козеллек Р.* Введение (Einleitung) // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи. М., 2014. Т.1. С. 23–44.

<sup>10</sup> *Lawson C. M.* Introduction // *Isidorus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis* / C. M. Lawson, ed. Turnhout, 1989. P. 13–14.

<sup>11</sup> *Madoz J.* San Isidoro de Sevilla: semblanza de su personalidad literaria. León, 1960. P. 46–48.

<sup>12</sup> Именно таково оригинальное название этого текста, согласно традиции двух первичных семейств рукописей: *Davidson I. J.* Introduction // *Ambrose. De Officiis* / Ed., intr., transl., comment by I. J. Davidson. 2 vols. Oxford, 2002. Vol. 1. P. 1–2.



структуры, ни в плане содержания и названия<sup>13</sup>. Прелат Севильи, опираясь на сочинение Псевдо-Иеронима «О семи церковных чинах» (*De septem ordinibus Ecclesiae*), а также отчасти «О церковных догматах» (*De ecclesiasticis dogmatibus*) Геннадия Массилийского<sup>14</sup>, фактически создал новую литературную форму – трактат «О церковных службах», который стал первым в ряду подробных текстов, в деталях описывающим функции клириков на разных иерархических ступенях<sup>15</sup>. В каролингскую эпоху *De ecclesiasticis officiis* нередко составляло основу своего рода учебников для приходских священников<sup>16</sup> и пользовалось неизменной популярностью в Средние века<sup>17</sup>, по крайней мере, до IX в., когда его потеснили другие подобные тексты, воспроизводившие его модель и содержание<sup>18</sup>.

Конструируя определенную модель церкви, *De ecclesiasticis officiis* содержит важные сведения как о церковной организации, так и о религиозной жизни в целом. В настоящей работе используется современное критическое издание трактата «О

<sup>13</sup> Lawson A. C. The Sources of the *De ecclesiasticis officiis* of S. Isidore of Seville // *Revue Bénédictine*. 1938. №50. P. 27–28. Вероятно, первоначальное название рассматриваемого сочинения Исидора было *De origine officiorum*: Lawson C. M. Op. cit. P. 14–15, 119–121. О рецепции трактата Амвросия Медиоланского в Средние века и особенном интересе к нему уже в эпоху Возрождения см.: Davidson I. J. Op. cit. P. 96–104.

<sup>14</sup> Lawson C. M. Op. cit. 28. См. также: Малеф Е. С. Sacerdos vs. Episcopus. Использование трактата «О семи церковных чинах» Исидором Севильским (источниковедческий аспект) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып.76. С. 11–22.

<sup>15</sup> Barrow J. The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe c.800–c.1200. Cambridge, 2015. P. 38.

<sup>16</sup> Rhijn C. van. Manuscripts for local priests and the Carolingian reforms // *Men in the Middle: Local Priests in Early Medieval Europe* / Ed. by C. Rhijn, S. Patzold. Berlin–Boston, 2016. P. 177–198.

<sup>17</sup> О значимости этого текста свидетельствует большое количество сохранившихся рукописей: согласно каталогу фундаментальной онлайн-базы данных средневековых источников MIRABILE, созданной усилиями Международного общества изучения латинского Средневековья (SISMEL, Флоренция), сохранилось 98 манускриптов с этим сочинением: *De ecclesiasticis officiis* // MIRABILE. Archivio digitale della cultura medievale, <http://www.mirabileweb.it/title/de-ecclesiasticis-officiis-title/1358> (04.06.18). Для сравнения: знаменитый труд Амвросия Медиоланского «Об обязанностях (церковнослужителей)» сохранился, согласно сведениям того же ресурса, в 55 рукописях: *De officiis ministrorum* // Ibid., <http://www.mirabileweb.it/title/de-officiis-ministrorum-title/17015> (04.06.18).

<sup>18</sup> Barrow J. Op. cit. P. 38–39. Чтобы убедиться в степени влияния исидорова текста, достаточно сравнить его даже с теми сочинениями, которые отходят от традиции *De ecclesiasticis officiis*: *De institutione canonicorum* Амалария Мецкого (т.н. Ахенский устав) или *De institutione clericorum* Рабана Мавра (последнее сопоставление см. в: Sánchez Prieto A. B. Rabano Mauro, Sobre la educación de los clérigos (*De institutione clericorum*): Alcance y penetración de la escuela carolingia. Tesis doctoral. Madrid, 2014. P. 152–153).

церковных службах», вышедшее в 1989 г. в серии *Corpus Christianorum*<sup>19</sup>. Его подготовил К. М. Лоусон, являвшийся наравне со своим отцом А. К. Лоусоном крупнейшим специалистом по рукописной традиции и источникам этого трактата. Первоначальные материалы для критического издания и его исследования были подготовлены еще в 1961 г.<sup>20</sup>, а в 1975 г. уже была подготовлена рукопись, которая после смерти К. М. Лоусона увидела свет благодаря усилиям, главным образом, Дж. Н. Хилгарта<sup>21</sup>.

Трактат «Сентенции» (*Sententiae*, 613–615 гг.)<sup>22</sup>, также отличавшийся значительной популярностью в Средние века<sup>23</sup>, практическое руководство по основам богословия, отражает представления знаменитого прелата об идеальном устройстве общества, существование которого возможно при соблюдении описанных правил. Первая книга посвящена богословскому пониманию церкви и человека, зла, крещения и причастия и проч., вторая – добродетели, греху, покаянию и проч. В третьей книге идет речь, по большей части, о поведении отдельных социальных групп: монахов, правителей, судей и епископов.

В жанровом отношении «Сентенции» стали своего рода прообразом позднейших сумм<sup>24</sup>. Необходимо сказать несколько слов о содержании латинского понятия *sententia*, которое со временем ощутимо расширялось. Многие из его значений относятся к области римского публичного и процессуального права: мнение сената, судебный приговор или дух закона, а также мнение юриста<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Isidorus Hispalensis. *De ecclesiasticis officiis* / C. M. Lawson, ed. Turnhout, 1989.

<sup>20</sup> В частности, см.: Lawson C. Notes on the "De ecclesiasticis officiis" // *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento*. Leon, 1961. P. 299–304.

<sup>21</sup> Isidorus Hispalensis. *De ecclesiasticis officiis*... P. 5; Hillgarth J. N. The position of Isidorian studies: a critical review of the literature 1936–1975 // *Studi Medievali Firenze*. 1983. №2 (24). P. 836.

<sup>22</sup> Madoz J. Op. cit. P. 43. Издатель критического издания «Сентенция» П. Казье относит дату, по крайней мере, окончания работы Исидора над этим сочинением уже к 630-м годам, см.: Cazier P. Introduction // Isidorus Hispalensis. *Sententiae Cura et studio de Pierre Cazier / Corpus Christianorum. Series latina CXI*. Turnhouti, 1998. P. XIV–XIX; *Idem*. Les Sentences d'Isidore de Séville et le IVe Concile de Tolède // *Los visigodos*. Madrid, 1986. P. 373–386.

<sup>23</sup> Сохранилось около 100 рукописей разной степени полноты, см.: *Sententiarum libri III* // MIRABILE. Archivio digitale della cultura medievale, <http://www.mirabileweb.it/title/sententiarum-libri-iii-title/3260> (27.06.18).

<sup>24</sup> Madoz J. Op. cit. P. 43.

<sup>25</sup> *Sententia* // Pauly-Wissowa RE. Bd. XX, 4. Stuttgart, 1923. Sp. 1496–1507.

Впоследствии такие мнения, оказывавшие все большее влияние на практику, стали собирать в сборники, представлявшие собой своеобразные руководства для юристов<sup>26</sup>. Наиболее известным примером такого рода служат «Сентенции» (*Sententiarum ad filium libri V*), приписываемые Юлию Павлу (рубеж II–III вв.), содержание которых скомпилировано в конце III в. на основе разных сочинений этого и других авторов<sup>27</sup>. При Константине Великом они приобрели нормативную силу, что было подтверждено так называемым законом о цитировании 426 г.<sup>28</sup>

Существует также собственно литературная и риторическая традиция, к которой благодаря своей краткости и емкости формулировок относятся и «Сентенции» Павла. Хотя точно определить понятие *sententia* затруднительно<sup>29</sup>, можно сказать, что это образное безличное изречение, выражающее общеизвестную нравственную истину применительно к какому-либо аспекту жизни и не ограниченное каким-либо конкретным случаем<sup>30</sup>. Сентенция состоит из одного, простого или сложного, предложения<sup>31</sup>, но в тексте может встречаться несколько максим подряд<sup>32</sup>. Она часто может быть украшена параллелизмом, антитезой, парадоксом, анафорой и проч.<sup>33</sup> Они считались средством аргументации

<sup>26</sup> Покровский И. А. История римского права. СПб.: Летний сад, 1998. С. 197–199; Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения. М.: Юрид. лит., 1989. С. 291.

<sup>27</sup> Berger. P. 700–701; Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr. [Handbuch der lateinischen Literatur der Antike Bd. 5] / hrsg. v. R. Herzog. München: C.H. Beck. S. 65–67.

<sup>28</sup> Дождев Д. В. Римское частное право. Учебник для вузов. М., 1996. С. 65. «Сентенции» Павла были известны Исидору, см.: Мареј Е. С. Энциклопедист, богослов, юрист: Исидор Севильский и его представление о праве и правосудии. М., 2014. С. 71.

<sup>29</sup> Kos M. S. *Sententia* in the *Agricola* of Tacitus // *Živa antika*. 1990. №40. P. 89.

<sup>30</sup> Lausberg H. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* / trans. by M.T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998. P. 388–389; Clarke M. L. *Rhetoric at Rome: A Historical Survey* / 3rd ed., rev. and with a new introduction by D.H. Berry. London and New York: Routledge. 1996. P. 95; Bonner S. F. *Roman declamation in the late Republic and early Empire*. Liverpool: University Press of Liverpool, 1949. P. 54.

<sup>31</sup> Lausberg H. Op. cit. P. 390; Fairweather J. *Seneca the Elder*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 31.

<sup>32</sup> Holloway P.A. *Paul's Pointed Prose: The "Sententia" in Roman Rhetoric and Paul* // *Novum Testamentum*. 1998. Vol. 40:1. P. 45.

<sup>33</sup> Гаспаров М. Л. Сентенция // Краткая литературная энциклопедия. В 9 тт. М.: Советская энциклопедия, 1962–1978. Т. 9. Ст. 691; Bonner S. F. Op. cit. P. 166.

или простым украшением речи<sup>34</sup>. Эти афористические высказывания представляют собой обобщение описанной ситуации<sup>35</sup>, и многие авторы, особенно историки, давая оценку событию или людям и даже объясняя исторический процесс, выражали свое мнение именно в такой форме<sup>36</sup>.

При этом сентенции всегда говорят об этико-социальной сфере, подвергая существующие в ней явления категоризации. В итоге сентенции, по сути, являются предписаниями правильного общественного поведения<sup>37</sup>, сопоставимыми по своему авторитету с судебными постановлениями или законами<sup>38</sup>. Неслучайно их в обилии можно встретить, например, в «Нравственных письмах» Сенеки или ряде посланий апостола Павла<sup>39</sup>. Более того, сентенции, выражая принятое мнение, служат установлению общности с аудиторией и ее организации<sup>40</sup>. В их использовании ораторы и драматурги нередко ориентировались на широкую публику<sup>41</sup>. К тому же начиная с эпохи принципата само использование в речи сентенций становится важным признаком *urbanitas*<sup>42</sup>, обладание которой относилось человека к определенной социальной группе<sup>43</sup>. В это время сентенции, важный элемент римской риторической техники, стали одной из характерных черт

<sup>34</sup> Lausberg H. Op. cit. P. 388; Holloway P. A. Op. cit. P. 34. О разных трактовках понятия *sententia* в античных риториках см.: Holloway P. A. Op. cit. P. 34–39; Breij B. M. C. Post exitum unici revertor in patrem: Sententiae in Roman declamation // Land of Dreams: Greek And Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels / Ed. by A. P. M. H. Lardinois, Marc van der Poel, Vincent Hunink. Leiden–Boston: Brill, 2006. P. 311–326.

<sup>35</sup> Lausberg H. Op. cit. P. 389. Впрочем, в вопросе, может ли сентенция быть высказыванием о частном, согласия нет ни древних, ни у современных теоретиков красноречия, см.: Oakley S. P. Style and language // The Cambridge Companion to Tacitus / Ed. by A. J. Woodman. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 202.

<sup>36</sup> Kos M. S. Op. cit. P. 89; Kirchner R. Sentenzen im Werk des Tacitus. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. S. 152 et passim.

<sup>37</sup> Sinclair P. The Sententia in Rhetorica ad Herennium: A Study in the Sociology of Rhetoric // American Journal of Philology. 1993. №114 (4). P. 570–571ff.

<sup>38</sup> Lausberg H. Op. cit. P. 388.

<sup>39</sup> См.: Holloway P. A. Paul's Pointed Prose...

<sup>40</sup> См.: Sinclair P. Tacitus the Sententious Historian: A Sociology of Rhetoric in Annales 1–6. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995. P. 33–78.

<sup>41</sup> Штаерман Е. М. «Сентенции» Публилия Сира и «Моральные дистихи» Дионисия Катона // ВДИ. 1981. № 4. С. 220–221.

<sup>42</sup> Ramage E. S. The de Urbanitate of Domitius Marsus // Classical Philology. 1959. №54 (4). P. 251.

<sup>43</sup> Idem. Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes // American Journal of Philology. 1963. №84 (4). P. 410–411, 414.

декламационного стиля ораторского искусства<sup>44</sup> и в изобилии проникли в прозу и поэзию. Подобные изречения заучивали наизусть<sup>45</sup>, а грамоту изучали на их примере, преследуя не только образовательные, но и воспитательные цели<sup>46</sup>. Составление сентенций было одним из основных упражнений в риторских или грамматических школах (в составе так называемых прогимнасм)<sup>47</sup>.

Впоследствии появлялись христианские сборники сентенций отцов церкви (нередко из сочинений одного автора, например, «Сборник изречений, извлеченных из сочинений св. Августина», составленный Проспером Аквитанским) или изречений отцов-пустынников<sup>48</sup>. В целом «Сентенции» Исидора выписываются в описанную традицию, но одновременно закладывает основы нового жанра, поскольку его сочинение, несмотря на обилие цитат, не является простым компендиумом, а выстраивает сложную, структурированную картину (социального) бытия, начиная с Бога и заканчивая определенными группами верующих. С одной стороны, восходя к античной *сентенции*, этот текст Исидора представляют собой набор правил и сведений о правильном поведении в христианском социуме, но с другой – он рисует модель этого общества. И поэтому функции сентенции как отдельного высказывания, состоящие в категоризации и описания бытия, этической оценке какого-либо явления и определенной коммуникативной стратегии, которая предполагает организацию аудитории, выполняет рассматриваемое сочинение в целом. Более того, можно сказать, что «Сентенции» Исидора – это конвенциональный текст, который, оперируя общезначимыми концептами, сам фиксирует и предлагает новые параметры «общественного договора».

---

<sup>44</sup> Дератини Н. Ф., Нахов И. М., Полонская К. П., Чернявская М. Н. История римской литературы / Под общ. ред. Н. Ф. Дератини. М.: Издательство МГУ, 1954. С. 335–336; Walker J. Rhetoric and Poetics in Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 89.

<sup>45</sup> Clarke M. L. Op. cit. P. 97.

<sup>46</sup> Журавковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. Москва: Учпедгиз, 1940. С. 313.

<sup>47</sup> Webb R. The Progymnasmata as Practice // Education in Greek and Roman antiquity / Ed. by Y. L. Too. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. P. 296.

<sup>48</sup> Fontaine J. Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid, 2002. P. 179.

В настоящей работе используется последнее критическое издание «Сентенций», опубликованное в 1998 г. в серии *Corpus Christianorum* под редакцией П. Казье<sup>49</sup>, который начал соответствующую работу еще в 1970-х гг. Издание предваряет фундаментальное исследование рукописной традиции и истории текста, его датировка, а также специфики жанра и лингвистических особенностей языка. Особое внимание уделено источникам Исидора, что нашло отражение в том, что издание сопровождается указаниями на цитирование сочинений отцов церкви.

Как в «Сентенциях», так и в «О церковных службах», представлены определенные модели, при интерпретации которых важно учитывать работу Исидора с своими источниками: так, через правки проявляется его «авторство». Это замечание важно, потому что оба сочинения носят компилятивный характер, что не несет негативной оценки, поскольку компилирование было в эту эпоху основным и при этом осознаваемым видом писательства.

Как известно, культура Средних веков – это культура цитаты. На цитатах построено множество средневековых текстов, в том числе нарративных. Такое положение дел было обусловлено многими причинами, в частности, редуцированным представлением об индивидуальном авторстве и отношением к знанию, которое воспринималось как общее для всех<sup>50</sup>. Ориентация на авторитеты являлась одним из основных принципов средневекового мышления. Такую ситуацию можно наблюдать уже в культуре Поздней Античности и Раннем Средневековье, ориентированной на парафраз и метафраз<sup>51</sup>. Так, эта установка максимально воплотилась в жанре центона – цельном стихотворении, полностью составленном из заимствованных стихов и полустихий. Причем ставка делалась на различие прежнего и нового контекстов: например, стихами Вергилия, знакомыми

---

<sup>49</sup> Isidorus Hispalensis. *Sententiae* / Cura et studio de Pierre Cazier / *Corpus Christianorum*. Series latina CXI. Turnholti, 1998.

<sup>50</sup> Br. Ep. 42: «... Humilium quidem uirtus est de *scientia* non gloriari, quia *communis est omnibus*».

<sup>51</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 151–155.

читателям с школьной скамьи, рассказывалась библейская история<sup>52</sup>. В русле именно этой традиции сложился жанр компендиума, получивший широкое распространение еще в период Поздней Античности, а в Раннее Средневековье этот жанр достиг пика своей популярности, не в последнюю очередь благодаря творчеству Исидора Севильского – «первого средневекового энциклопедиста», следующего вместе с тем позднеантичной эрудитской традиции<sup>53</sup>.

Основная аудитория исидоровых сочинений (то есть образованные клирики) была хорошо знакома с важнейшими текстами, которыми пользовался епископ, – они составляли круг их чтения. Поэтому, как можно предположить на основании ряда мест из переписки ученика Исидора – Браулиона Сарагосского (ок. 585 – 651), вносимые изменения читателями распознавались, не говоря уже о том, что скрытые цитаты не оставались незамеченными. Так, прелат, отвечая на письмо Тайона Сарагосского (ум. после 655 г.), отмечает, что заметил в его послании фрагмент из сочинений Григория Великого, заимствованный и испорченный адресатом<sup>54</sup>. А в ответе Фруктуозу, впоследствии епископу Браги (656–665 гг.), Браулион подчеркивает, что увидел знакомство своего корреспондента с письмом Иеронима Стридонского (342–419/420) к пресвитеру Виталу<sup>55</sup>. Такое распознавание цитат было возможно, видимо, потому, что многие фрагменты важнейших текстов клирики знали наизусть<sup>56</sup>. По крайней мере, они их постоянно перечитывали, если, конечно, книги были доступны<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Рузина Е. Г. «Центон» Фальтонию Пробу (вергилианские стихи и христианские темы) // Античный мир и археология. Вып. 3. Саратов, 1977. – С. 46 – 63; Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) // Памятники книжного эпоса. М., 1978. – С. 190 – 211.

<sup>53</sup> Fontaine J. Isidoro de Sevilla... P. 250.

<sup>54</sup> Br. Ep. 11: «Nam paradigma tuum... mihi erat pervium et pede... conterere, *excepto illud pace Gregorii quod peculatum imo corruptum vidi*».

<sup>55</sup> Br. Ep. 44: «...cum litteras vestras legeremus, *intelligi, non ignoratis epistolam saepe dicti viri beati Hieronymi ad Vitalem presbyterum*...».

<sup>56</sup> Br. Ep. 44: «De hac quaestione fateor me et *alios tractatores ecclesiasticos legisse*, sed ut *est mihi memoria facilis ad obliviscendum, non occurrit in quo opere quisque hinc tractaverit*...».

<sup>57</sup> Br. Ep. 9: «Nam cum *quotidie in lege Domini mediteris*, et *beatissimorum Patrum peritissimorumque revolvās paginas virorum*...». Br. Ep. 42: «...quum et *eorum lectio pro etate a te habeatur uisitata*». Уже в Поздней империи случился переход от экстенсивного чтения к интенсивному, ограниченному небольшим кругом текстов, которые постоянно перечитывали,

И такой «угол чтения» своих текстов, при котором читатели должны были распознать использованные цитаты, задает сам Исидор. Так, об «Этимологиях» он пишет, что они составлены из запомнившегося при чтении древних и снабжены примечаниями<sup>58</sup>. А сочинение «О церковных службах» епископ предваряет схожим замечанием, что оно составлено из сочинений стариннейших авторов вперемешку с его собственными комментариями<sup>59</sup>.

Здесь Исидор фактически признается, что занимается компиляцией, понимаемой, однако, несколько иначе, чем в последующие эпохи. Прелат Севильи дает компилятору следующее определение: это тот, кто чужие слова *смешивает* (*praemiscet*) со своими точно так же, как торговец красками обычно толчет в ступке разные перемешанные вещества<sup>60</sup>. Однако оценка такой деятельности здесь смещена: уже в Поздней Античности слово *compilator* постепенно перестать обозначать плагиатора, как это было в классической латыни. Об этом свидетельствует приведенная после определения компилятора история про оправдание Вергилия, обвиненного в плагиате стихов Гомера: римский поэт в ответ на упрёки ответил, что необходимо большая сила, чтобы вырвать из руки Геракла его палицу<sup>61</sup>. Этот рассказ смещает акценты: компиляция – это сохранение и передача от предшествующего текста к последующему авторитета, который

---

делили на фрагменты и заучивали. Одновременно происходит своего рода интеллектуализация чтения, ориентированное отныне не столько на удовольствие от текста, сколько на его толкование и комментирование. См.: Кавалло Г. От свитка к кодексу // История чтения в западном мире от Античности до наших дней / ред.-сост. Г. Кавалло, Р. Шартье. М., 2008. С. 120 – 121.

<sup>58</sup> Br. Ep. 7: «En tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de Origine quarumdam rerum, *ex veteris lectionis recordatione collectum*, atque ita in quibusdam locis *adnotatum*, sicut exstat conscriptum stylo majorum».

<sup>59</sup> DEO. Epistola missoria: «Itaque, ut uoluisti, libellum de genere officiorum ordinatum misi, *ex scriptis uetustissimis auctorum ut locus obtulit commentatum*. In quo *pleraque meo stilo* elicui, nonnulla uero ita apud ipsos erant *admiscui*, quo facilius lectio de singulis fidei auctoritatem teneret».

<sup>60</sup> Etym. X.44: «Compiler, qui *aliena dicta suis praemiscet*, sicut solent pigmentarii in pila diversa mixta contundere».

<sup>61</sup> Ibid.: «Hoc *scelere* quondam accusabatur Mantuanus ille vates, cum quosdam *versus Homeri transferens suis permiscuisset* et *compiler* veterum ab aemulis diceretur: Ille respondit: '*Magnarum esse virium clavam Herculi extorquere de manu*'».



скрывается за метафорой геркулесовой палицы<sup>62</sup>. Более того, данная Исидором дефиниция деятельности компилятора восходит, так или иначе, к «Сатурналиям» Макробия, согласно которому все поэты заимствуют друг у друга какой-либо материал. И Вергилий, признаваемый великим поэтом, в этом ряду не исключение. Писательство воспринимается как компиляция всего накопленного литературного достояния. Более того, понятность для читателей текста (в данном случае Вергилия) зависит, согласно Макробию, от их образования, начитанности и способности отличить то или иное заимствование<sup>63</sup>. Таким образом, замечание Исидора о компиляции ставит вопрос об интертекстуальном измерении писательского труда, которое определенным образом осознавали (в иных, конечно, терминах) сами раннесредневековые писатели и их читатели.

Итак, создаваемая Исидором в его сочинениях система (идеологическая, философская, богословская, научная и проч.) была артикулирована в соответствии с запросами его современников, и притом в основном за счет подбора цитат и вносимых в них правок и добавлений.

Помимо перечисленных выше текстов, привлекались данные и других источников, которые целесообразно разделить на две основные группы. Первую составляют тексты, являвшиеся источниками для самого Исидора, – от произведений классической римской литературы (Цицерона и др. римских писателей) до святоотеческих сочинений (Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, Аврелия Августина, Григория Великого и др.). Учитывая описанные особенности писательской работы Исидора, корректное понимание содержания его собственных произведений – как в целом, так и применительно к конкретным положениям, значимым в рамках настоящей работы, – невозможно вне означенного контекста.

Ко второй группе целесообразно отнести письменные источники, созданные в Испании в эпоху Толедского королевства. Помимо ряда сочинений самого

---

<sup>62</sup> *Irvine M.* The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory 350–1100. Cambridge, 2006. P. 242.

<sup>63</sup> *Ibid.* P. 242–243.

Исидора («Этимологии», «Дифференции», «Синонимы», «О природе вещей», «О католической вере против иудеев», «Книга о знаменитых мужах», «Вопросы к Ветхому Завету», «Монашеское правило» и др.), сюда входят труды авторов исидорова круга (переписка Браулиона Сарагосского, трактат «О понимании крещения» Ильдефонса Толедского и др.), памятники церковного и королевского законодательства (постановления испанских соборов вестготского времени, «Бревиарий Алариха», «Вестготская правда» («Книга приговоров»)), агиографические произведения («Житие святого Эмилиана», «Жития святых отцов Меридских») и некоторые другие тексты. Эти источники позволяют вписать сочинения Исидора в широкий историко-культурный и политический контекст его собственной эпохи, вне которого невозможно достичь корректного понимания содержания основных источников, перечисленных выше.

Среди второй группы дополнительных источников наиболее активно привлекались «Этимологии» и «Дифференции», поэтому необходимо кратко охарактеризовать эти тексты и используемые издания.

«Этимологии, или Начала в XX книгах» (620–636 гг.) – это самая знаменитая из средневековых энциклопедий, считающаяся главным и итоговым сочинением Исидора Севильского. «Этимологии» представляют собой компендиум всех важнейших античных и христианских знаний (от «семи свободных искусств» до богословия, устройства кораблей, ведения домашнего хозяйства и т.д.)<sup>64</sup>. «Этимологии», чья структура была выстроена учеником Исидора Браулионом Сарагосским, видимо, были созданы как учебное пособие для церковных школ<sup>65</sup>. Основная масса исследований, связанных с Исидором, или посвящена именно этому тексту, или опирается на него<sup>66</sup>. В настоящей работе используется доступное

<sup>64</sup> *Madoz J.* Op. cit. P. 53–64.

<sup>65</sup> *Bartolomé Martínez B.* La educación en la Hispania Antigua y Medieval. Madrid: Ediciones Morata, 1992. P. 145; *Brehaut E.* An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville. New York: Columbia University Press, 1912. P. 87. Авторы полного английского перевода «Этимологий» считают, что этот труд был ориентирован на грамотную верхушку вестготского общества, см.: *The Etymologies of Isidore of Seville / translated by Stephen A. Barney et al.* Cambridge, 2007. P. 18. Впрочем, вопрос о целях создания и аудитории этого текста остается открытым.

<sup>66</sup> Назову лишь несколько работ: *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – середина VII в.). М., 1989; *Brehaut E.* Op. cit.; *Fontaine J.* Isidore de

и признанное классическим издание «Этимологий», выпущенное в 1911 г. филологом-классиком Уэллейсом М. Линдсеем (1858–1937)<sup>67</sup>. Хотя это издание опирается, главным образом, на ранние манускрипты (VIII–IX вв.) и не учитывает всю рукописную традицию<sup>68</sup>, тем не менее оно активно используется исследователями до сих пор.

Первая книга «Дифференций» представляет собой грамматический трактат о различии синонимов, омофонов, паронимов; вторая часть излагает основные христианские догматы посредством разбора схожих богословских терминов. Вопрос, составляют ли две книги единый трактат, или являются двумя самостоятельными произведениями, остается дискуссионным. Этот текст был написан в период между 600–615 гг. и считается самым ранним сочинением Исидора<sup>69</sup>. В настоящем исследовании используются новейшие критические издания, выпущенные отдельными книгами в 1992 и 2006 гг. (первая и вторая книга соответственно)<sup>70</sup>.

---

Séville et la cultura classique dans l'Espagne wisigothique. Paris: Études Augustiniennes, 1983; Churruarín J. de. Las instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla. Bilbao, 1975; Díaz y Díaz M. C. Introducción general // *Isidoro de Sevilla. Etimologías* / J. Oroz Reta, M.-A. Marcos Casquero, eds. Madrid, 1982. P. 6–257; Velázquez Soriano I. *Latine dicitur, vulgo vocant*. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla. Logroño, 2003 etc.

<sup>67</sup> Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. / Ed. by W.M. Lindsay. Oxonii: F. Typographeo Clarendoniano, 1911. 2 vols.

<sup>68</sup> См. Hillgarth J.H. The Position of Isidorian Studies: a critical Review of the Literature since 1935 // *Isidoriana*... P. 18–19.

<sup>69</sup> О «Дифференциях» см.: Madoz J. Op. cit. 24–25; Codoñer Merino C. Introducción // *Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I* / Introducción, edición crítica, traducción y notas por C. Codoñer Merino. P.: Les Belles Lettres, 1992. P. 1–81; Малеф Е. С. Грамматика и богословие в «Дифференциях» Исидора Севильского // *Вестник РГГУ (Серия "Исторические науки. Всеобщая история")*. 2013. №13. С. 66–77; Воронцов С. А. Философемы в первой книге «Дифференций» Исидора Севильского // *Вестник ПСТГУ (Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение)*. 2013. №6 (50). С. 27–45; Он же. Некоторые жанровые особенности первой книги «Дифференций» Исидора Севильского // *Философия. Язык. Культура*. 2013. Вып. 3. С. 278–273.

<sup>70</sup> *Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I* / Introducción, edición crítica, traducción y notas por C. Codoñer Merino. Paris: Les Belles Lettres, 1992 (среди учета разночтений и аналогичных текстологических достижений, принципиальной особенностью этого издания является восстановление на основании ранних манускриптов первоначальной тематической последовательности лемм, которые в поздней рукописной традиции располагаются в алфавитном порядке); *Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum II* / cura et studio M. A. Andrés Sanz. (= Corpus Christianorum. Series latina 111 A). Turnhout : Brepols, 2006.

Основное внимание в процессе исследования было уделено содержанию следующих разделов произведений Исидора Севильского: второй книги сочинения «О церковных службах»<sup>71</sup>, третьей книги «Сентенций» (главным образом, начиная с 33 главы), постановлений II Севильского (619 г.) и IV Толедского (633 г.) соборов, а также 12-й главы седьмой книги «Этимологий».

Сочинения «О церковных службах» и «Сентенции» в силу отмеченных своеобразных черт не фокусируются на одних проблемах, выдвигая на первый план иные аспекты фигуры епископа. Так, мы не найдем ни одного даже косвенного свидетельства, которое четко бы указывало на участие короля в выборах епископа: можно судить только о рамочных нормах. Представляемая Исидором модель до некоторой степени исключает те права и обязанности епископа, которые являлись привнесенными и внешними по отношению к церкви, т.е. относились к сугубо «гражданской» деятельности епископа. Они оказываются на периферии внимания Исидора, поэтому о них нельзя сказать практически ничего. Например, о деятельности епископа как судьи имеется только одно косвенное свидетельство; также лишь упомянуты обязанности пастыря, связанные с управлением городом.

Требованиям к обладателю епископского сана Исидор в названных сочинениях уделяет значительное внимание. С другой стороны, много говорится о правах и обязанностях прелата, которые последний должен выполнять в силу самой природы своего сана, — например, защита бедных, проповедь. Исследуемые источники позволяют говорить преимущественно об этом.

Таким образом, в той или иной степени данные источники дают возможность исследовать весь спектр названных проблем, но с определенной трансформации в их постановке. На их основании невозможно проследить участие короля в выборах епископа, нельзя полно ответить на вопросы, связанные с гражданскими функциями пастыря (суд, городское управление). С другой стороны, указанные сочинения представляют собой незаменимый источник для выявления

---

<sup>71</sup> Автором был осуществлен перевод этой части *De ecclesiasticis officiis* в рамках проекта РГНФ № 17-33- 01155 «Трактат Исидора Севильского “О церковных службах”: перевод, комментарий, исследование» (2017–2018 гг.)

епископского статуса в целом, который в контексте вестготских представлений о священстве связан с прослеживаемыми по данному источнику требованиями, предъявляемыми к кандидату на епископское кресло. Положение епископа в обществе определяется через понимание социальной функции его учительских и прочих пастырских обязанностей, о которых указанные источники предоставляют достаточное количество информации.

Касательно соборных постановлений необходимо сказать следующее. Во-первых, они по ряду названных проблем предоставляют более конкретные сведения (образовательный уровень епископа, социальное происхождение, выборы прелата и т.д.), а также дают информацию, не представленную в трактатах Исидора (об участии епископов в выборе короля, о ряде параметров взаимодействия епископата как с королевской властью, так и с магнатами, о celibate). Во-вторых, эти соборные нормы являются правовой реализацией воззрений Исидора, поэтому и конкретная информация, представленная в канонах, может быть понята только в контексте теоретических сочинений епископа Севильи. В настоящей работе использовались следующие издания текстов. При обращении к канонам Толедских соборов (до 15-го включительно) использовалось осуществленное с учетом новейших текстологических достижений полное издание «Испанского канонического свода», работа над которым началась под руководством о. Гонсало Мартинеса Диеса еще в 1966 г.<sup>72</sup> Каждый том, кроме первого<sup>73</sup>, предваряется вводным источниковедческим и текстологическим исследованием, а текст канонов сопровождается критическим аппаратом, где указаны не только разночтения, но и даны ссылки на источники церковного права, которые могли лежать в основе того или иного соборного постановления. Что касается текстов провинциальных соборов (а также 16 – 18 Толедских соборов), то их новое критическое издание пока

---

<sup>72</sup> La colección canónica Hispana / Edición crítica por G. Martínez Díez, F. Rodríguez; estudio por G. Martínez Díez. Madrid, 1966–2002. 6 vols.

<sup>73</sup> Первый том представляет собой фундаментальное монографическое исследование *Hispana*. В частности, здесь доказывается что первая редакция свода была составлена усилиями Исидора Севильского, см.: Martínez Díez G. La colección canónica hispana. Vol. I. Estudio. Madrid., 1966. P. 206–218, 306–325.

не осуществлено. В этом случае использовалось уже до определенной степени устаревшее издание Х. Вивеса (составленное также при активном участии о. Г. Мартинеса Диеса)<sup>74</sup>.

### **Степень разработанности темы исследования**

История Толедского королевства неизменно привлекала внимание в историописании начиная с эпохи Средневековья, отразившись в дальнейшем в трудах историков-эрудитов и историков эпохи Просвещения. Применительно к историографии начала Нового времени особо выделяю труд о. Хуана де Марианы (1536–1624) «Всеобщая история Испании»<sup>75</sup>. Он отмечает поворотное значение III Толедского собора (589 г.), когда вестготы обратились в «католическую религию», в том числе в вопросе взаимоотношений церкви и светской власти. Х. де Мариана не только сопоставляет роль короля с римскими императорами на вселенских синодах, но и отмечает, что влияние короля было еще выше и теперь распространялось и на дела церкви, потому что он своей властью утверждает законную силу соборных постановлений, чего раньше не было. В дальнейшем повествовании речь идет о постоянном взаимодействии церкви и королевской власти и их постепенном сближении<sup>76</sup>.

В качестве же непосредственной предыстории современных историографических концепций истории испанской церкви, ее епископата и его отношений с вестготской монархией следует выделить работы академика Франсиско Мартинеса Марины (1754–1833), завершающие век испанского Просвещения и написанные в контексте изучения становления государственных институтов Испании<sup>77</sup>. В связи с идеей, что кортесы являются специфической

---

<sup>74</sup> Concilios visigóticos e hispano-romanos / Ed. por J. Vives, T. Marin Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona–Madrid, 1963. В части случаев использовались отдельные издания, как например, в случае с канонами собора в Эльвире: Concilio de Elvira y su tiempo / M. Sotomayor, J. Fernandez Ubiña (Coords.). Granada: Universidad de Granada, 2005.

<sup>75</sup> Mariana J. Historia general de España. T. 1. Madrid, 1780 (первое испанское издание вышло в Толедо в 1601 году через 9 лет после появления в свет латинского текста этого труда).

<sup>76</sup> Mariana J. Op. cit. P. 295–298 ff. В частности, та же идея прослеживается и в повествовании о IV Толедском соборе: P. 311–313. Прямых оценок де Мариана, насколько можно судить, не дает, но его интонация позволяет судить, что он негативно оценивал такую практику.

<sup>77</sup> Martinez Marina F. Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla. T. 1. Madrid, 1813.

чертой национальной истории Испании, Ф. Мартинес Марина рассматривает и роль церкви и Толедских соборов в Толедском королевстве, которые, по его мнению, постепенно становятся политическими собраниями, представляя, таким образом, раннесредневековым прообразом представительных ассамблей<sup>78</sup>, и практика которых, несмотря на падение готской монархии, была усвоена впоследствии<sup>79</sup>.

Институциональная линия продолжается в историографии XIX – начала XX вв. на фоне спора германистов и романистов. Так, два тома из 11-томного труда «Короли германцев» Ф. Дана посвящены вестготам, главным образом королевской власти<sup>80</sup>. Среди ключевых моментов его позиции было утверждение, что королевская власть в Толедском королевстве была подчинена церкви<sup>81</sup>. Позднее появляются продолжающие историко-правовое направление фундаментальные работы испанских германистов Эдуардо Переса Пужоля (1830–1894), Эдуардо де Инохосы-и-Навероса (1852–1919) и некоторых других. Э. Перес Пужоль – автор фундаментальной работы «История социальных учреждений Готской Испании»<sup>82</sup>, в которой отмечает первостепенное значение германского влияния на развитие общества, не отрицая при этом значение христианства и сохранявшихся собственно римских институтов<sup>83</sup>. В рамках историко-правовых штудий он подробно останавливается на каждом социальном институте, в том числе на церкви и фигуре епископа. Последнюю Э. Перес Пужоль рассматривает в контексте своего рода продолжения муниципальных институтов римской Испании<sup>84</sup>. Вместе с тем обращение готов, по мнению испанского историка, кардинально поменяло характер церкви, превратив ее в «национальное» (*nacional*) испано-готское

<sup>78</sup> *Martinez Marina F.* Op. cit. P. 8–16.

<sup>79</sup> *Ibid.* P. 28 ff. Испанский историк также отмечает значимую роль епископов в политической жизни общества, в смягчении нравов варварских правителей, сохранении цивилизации и, наконец, становлении монархии как оптимальной формы правления в сложившихся исторических условиях; вместе с тем их позитивная роль Ф. Мартинес Марина объясняет подчиненностью королевскому законодательству, см.: *Ibid.* P. 20–22.

<sup>80</sup> *Dahn F.* Die Könige der Germanen. Bd. V–VI. Würzburg, 1870–1871.

<sup>81</sup> *Dahn F.* Op. cit. Bd. VI. S. 430 ff., 492–494, passim. Ф. Данн, видимо, оказал значительное влияние на популярность идеи «вестготской теократии», хотя сам термин он не использует.

<sup>82</sup> *Pérez Pujol E.* Historia de las instituciones sociales de la España goda. Vols. 2–4. Valencia, 1896.

<sup>83</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol 2. P. 141–144, passim.

<sup>84</sup> *Ibid.* P. 295–297.

учреждение, сблизившееся с государством и во многом ему подчиненное, а также отдалившееся от всей остальной католической церкви. Все это повлияло на внутреннее устройство церкви, тенденции ее развития и проч.<sup>85</sup>, в частности, социальный состав епископата, набор его гражданских полномочий в силу подчинения королевской власти<sup>86</sup>.

Э. де Инохоса, историк права и один из авторов томов «Общей истории Испании», посвященных вестготскому периоду<sup>87</sup>, категорически отрицал влияние на историю Толедского королевства римских муниципальных учреждений, отмечая доминирующее влияние германского права во всех сферах жизни общества того времени<sup>88</sup>. В контексте таких воззрений им, в частности, рассматривалась роль церкви и расширившиеся судебные полномочия епископов: они в условиях краха римской системы и антагонизма испано-римлян и вестготов сыграли благотворную роль в поддержании социального порядка<sup>89</sup>.

В XX в. решающее значение для дальнейших исследований имели труды и деятельность выдающегося испанского медиевиста, ученика Э. де Инохоса – Клаудио Санчеса-Альборноса-и-Мендуины (1893–1984), с полным основанием считающегося родоначальником испанской традиции современной научной медиевистики. Вестготский период он рассматривал в контексте как формирования испанской идентичности, так и истории феодализма, говоря о вестготском протофеодализме. Этот подход определил его интерес к указанному периоду и угол его рассмотрения. Он утверждал, что уже находившаяся в кризисе римская муниципальная система с развитием вестготских институтов клонится к полному упадку в VI в. и уже в первой половине VII в. окончательно исчезает: ее место занимает провинциальная организация вестготской монархии в виде *duces, comites*

<sup>85</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol 3. P. 81–85.

<sup>86</sup> Ibid. P. 107, 111 ff., 251 ff., passim.

<sup>87</sup> Fernández Guerra A., Hinojosa E. de. Historia desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la Monarquía visigoda. // Historia general de España T. 1–2. Madrid, 1891, 1893; Hinojosa E. de. Historia general del Derecho español. Segunda edición. Tomo 1. Madrid. 1924.

<sup>88</sup> Hinojosa E. de. El elemento germánico en el derecho español // Idem. Obras completas. Madrid, 1955. Vol. 2. P. 407–470.

<sup>89</sup> Hinojosa E. de. La jurisdicción eclesiástica entre los Visigodos // Idem. Obras completas. Madrid, 1955. Vol. 1. P. 3–23.



и *iudices civitatis*<sup>90</sup>. Многим из этих институтов К. Санчес-Альборнос уделял немалое внимание<sup>91</sup>. Впрочем, значение церковных соборов, сопоставимых с органом государственного управления, но им не являвшихся, «патриарх испанской историографии» объясняет слиянием трех традиций: не только германской, но и римской и христианской<sup>92</sup>. Одновременно К. Санчес-Альборнос утверждает, что невозможно говорить о «вестготской теократии», поскольку церковь и епископы соблюдали интересы короля, находящегося у власти<sup>93</sup>. Наконец, историк отмечает участие (начиная со второй половины VII в.) в королевском совете (*Aula regia*) епископов, которые тем самым поддерживали монархию<sup>94</sup>. Не осталось без внимания и участие церкви в коронации короля<sup>95</sup>. Однако в случае с К. Санчесом-Альборносом важны не только его исследования, но его авторитет и научно-организаторская деятельность: основав ряд научных центров и журналов и положив начало т.н. «историко-институциональной школе»<sup>96</sup>, он на годы вперед определил подходы и предметное поле в изучении социальной и политической истории Толедского королевства.

Наряду с ним, применительно к середине – второй половине XX в. необходимо выделить написанные по большей части в историко-правовом ключе

---

<sup>90</sup> *Sánchez-Albornoz C.* Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan // *Idem.* Estudios Visigodos. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1971. P. 50–51, 89.

<sup>91</sup> *Sánchez-Albornoz C.* En torno a los orígenes del feudalismo. Libro I. T. 1: Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos. 2 ed. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1974.

<sup>92</sup> *Sánchez-Albornoz C.* El Aula regia y las asambleas políticas de los godos // Cuadernos de Historia de España. 1946. №5. P. 85–86.

<sup>93</sup> *Ibid.* P. 86–87; n. №260; 87–96.

<sup>94</sup> *Ibid.* P. 101–102.

<sup>95</sup> *Sánchez-Albornoz C.* La *ordinatio principis* en la España goda y postvisigoda // Estudios sobre las instituciones medievales españolas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965. P. 705–739.

<sup>96</sup> *Font Rius J. M.* Sanchez-Albornoz. Medievalista institucional // AHDE. 1993–1994 №63/64. P. 1099–1122. См. также: *Ауров О. В.* Город и рыцарство феодальной Кастилии: Сепульведа и Куэльяр в XIII – середине XIV века. Москва: РГГУ, 2012. С. 29–36.

работы Хосе Морено Кассадо<sup>97</sup>, Хусто Фернандеса Алонсо<sup>98</sup> и особенно выдающегося историка испанской церкви и канонического права о. Хосе Орландиса Ровира (1919–2010)<sup>99</sup>.

Священник и член *Opus Dei* Х. Орландис является автором более 30 книг и 200 статей, многие из которых посвящены Толедскому королевству и его церкви<sup>100</sup>. В них он создал впечатляющий образ вестготской «соборной монархии», значимое место в которой принадлежало епископату. По мнению Х. Орландиса, III Толедский собор знаменовал собой подлинное единство населения королевства, что заложило основы даже для Реконкисты<sup>101</sup>. Вместе с тем названное единство было многоуровневым, и первейшим его проявлением был союз церкви и королевской власти. Церковные соборы и светская власть в лице короля и его *palatium* были двумя основами управления народом страны, и такая диспозиция выражалась, в частности, в так называемых смешанных соборах (*concilia mixta*)<sup>102</sup>. Постановления церковных соборов получали силу светских, общегосударственных законов через специальный королевский акт – *leges in confirmatione concilii*.

И хотя за этим, вероятно, стояла позднеримская и византийская практика, в Толедском королевстве она получила более яркое и четкое развитие<sup>103</sup>. В итоге не только меняется, но и вырабатывается новая идеология королевской власти, а также принципы церковного участия в делах престолонаследия, при котором епископы становились ключевыми фигурами в определении нового короля и его легитимации в виде помазания. В итоге король представлялся как служитель Бога, защитник церкви и ее порядка; отсюда – его право назначения епископов, а также

<sup>97</sup> *Moreno Casado J.* Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una política concordataria. Granada, 1946. О нем см.: *Gibert R. D.* In memoriam en el décimo aniversario de la muerte del profesor D. José Moreno Casado, historiador del derecho // *Anuario de la Facultad de Derecho*. 1990. №8. P. 385–394.

<sup>98</sup> *Fernandez Alonso J.* La cura pastoral en la Espana visigoda. Roma, 1955.

<sup>99</sup> *Orlandis J.* La iglesia en España visigótica y medieval. Pamplona, 1976.

<sup>100</sup> См.: José Orlandis Rovira // *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/117811/jose-orlandis-rovira> (11.09.18)

<sup>101</sup> *Orlandis J.* El significado del Concilio III de Toledo en la Historia Hispanica y Universal // *Concilio III de Toledo: XIV Centenario: 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. P. 325–332.

<sup>102</sup> *Orlandis J.* Los laicos en los Concilios visigodos // *AHDE*. 1980. №50. P. 177.

<sup>103</sup> *Orlandis J.* La iglesia... P. 180–211.

прерогатива созывать соборы и издавать упомянутые законы в подтверждение соборных постановлений<sup>104</sup>. Одновременно церковь обеспечивала своими собственно религиозными санкциями безопасность королевской власти<sup>105</sup>, подчиняться ей становится религиозной обязанностью<sup>106</sup>. В итоге, по мнению исследователя, церковь приобретает своего рода законодательную власть, тогда как светская власть в целом является исполнительной: в идеале король, издавая свои законы, следовал принципам, провозглашенным епископами<sup>107</sup>.

Кроме того, необходимо отметить фундаментальный труд Х. Орландиса, написанный им в соавторстве с о. Доминго Рамосом-Лиссоном (1930–2016), «История соборов римской и вестготской Испании», в котором подробно и систематизировано разбираются обстоятельства проведения синодов и в широком контексте рассматриваются сами соборные постановления начиная с собора в Эльвире и заканчивая XVIII Толедском собором<sup>108</sup>.

Отдельные положения концепции Х. Орландиса были развиты последующими испанскими исследователями, стоящими на совершенно разных

---

<sup>104</sup> *Orlandis J.* El rey visigodo católico // De la Antigüedad al Medioevo: siglos IV–VII. Avila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1993. P. 53–64, esp. 58–60. *Idem.* La iglesia en España... P. 90–93, 169–174.

<sup>105</sup> *Orlandis J.* La pervivencia de la legislación visigótica sobre seguridad del reino en la Alta Edad Media // *Idem.* Estudios Visigóticos III: El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda. Roma; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962. P. 125–136. См. также другие статьи сборника.

<sup>106</sup> *Orlandis Rovira J.* La iglesia en España... P. 29–30.

<sup>107</sup> *Ibid.* P. 179–181. Необходимо отметить, что здесь изложены общие черты модели: сам Х. Орландис подчеркивал сложность ее реализации на практике, выделял периоды, когда она была ближе к реальности, когда нет и т.д.

<sup>108</sup> *Orlandis J., Ramos-Lisson D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona: EUNSA, 1986. Первую часть (до II Брагского собора) написал Д. Рамос-Лиссон, вторую – Х. Орландис. Каждая часть сопровождается вводным исследованием (во втором разделе Х. Орландис выделил на него целую главу). Первое издание вышло в 1981 г. на немецком языке в серии «Konziliengeschichte (Reihe A)» под ред. В. Брандмюллера.

исследовательских позициях и относящихся к разным школам и поколениям (Л. Гарсия Морено<sup>109</sup>, И. Веласкес Сориано<sup>110</sup>, Р. Санс Серрано<sup>111</sup>).

Определенный итог предшествующим исследованиям подвел первый том «Истории испанской церкви» под редакцией Р. Гарсия Вильослада. Раздел, посвященный церкви в Толедском королевстве, написал Т. Гонсалес<sup>112</sup>, излагающий идеи «соборной монархии» в Толедском королевстве: здесь не было теократии, церковь, сотрудничая с королем и будучи ему подчинена, была главной направляющей и стабилизирующей силой, одновременно с этим выборная королевская власть не была абсолютной<sup>113</sup>. Т. Гонсалеса критиковали за упрощенное изложение истории отношений церкви и государства, в том числе из-за ограниченной источниковой базы<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> *García Moreno L. A.* *História de España visigoda*. Madrid, 1989. Так, Л. Гарсия Морено был учеником М. Вихила, человека широких взглядов, внесшего основной вклад в изучение социально-экономической истории Толедского королевства на основе марксистского подхода. Это сказалось и на видении истории Л. Гарсия Морено, хотя достаточно рано он познакомился со школой М. С. Диаса-и-Диаса, что спустя годы стало одной из причин постепенной методологической переориентации. Все сказанное ощущается и в упомянутой монографии.

<sup>110</sup> Ученица М. С. Диаса-и-Диаса, филолог И. Веласкес Сориано работает больше, условно говоря, в культурологической парадигме, а история церкви входит в ее интересы по касательной; тем не менее, следует отметить ряд ее работ, значимых для настоящего исследования: *Velázquez Soriano I.* *Pro patriae gentisque Gothorum statu // Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World / Ed. by H.-W. Goetz, J. Jarnut and W. Pohl.* Leiden: Brill, 2003. P. 161–217; *Idem. Leges in Confirmationem Concilii: The Relationship between the Monarchy and the Church in Visigothic Hispania // Visigothic Symposium.* 2016-2017. Num. 1. P. 57–80; *Idem. Theology and Laws in Visigothic Hispania: A Diversity of Perspectives on the Analysis of the Textual Sources // Ibid.* P. 254–260.

<sup>111</sup> *Sanz Serrano R.* *Historia de los Godos: Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid, 2009. Р. Санс Серрано – специалист широкого профиля, работающая не только с письменными, но с археологическими источниками. История церкви ее интересует (за исключением глав в упомянутой обобщающей работе и ранних статей, например: *Sanz Serrano R.* *La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo // Antigüedad y Cristianismo.* 1986. №3. P. 275–288) по большей части в контексте взаимоотношений христиан и язычников в IV–VII вв. и процессах христианизации, а также в рамках интеграции испано-римлян и варваров.

<sup>112</sup> *González T.* *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe // História de la Iglesia En España. Vol. I: La Iglesia En La España Romana y Visigoda (s. I–VIII) / Dir por R. García-Villoslada.* Madrid, 1979. P. 401–727.

<sup>113</sup> *González T.* *Op. cit.* P. 422–458.

<sup>114</sup> *Bishko C. J.* *Historia de la Iglesia en España / Edited by Ricardo García-Villoslada. Vol. I: La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I- VIII). By Manuel Sotomayor y Muro, Teodoro González García, and Pablo López de Osaba. [Biblioteca de Autores Cristianos, Maior 16.] Madrid: Editorial Catolica.* 1979. Pp. IXXVI, 759. Ptas. 2000 // *The Catholic Historical Review.* 1984. №1 (70). 3. 109–111.

В середине – второй половине XX в. история испанской церкви в целом и проблема роли епископа в ее рамках стали привлекать внимание не только испанских, но и зарубежных испанистов, в том числе – американского медиевиста о. Алоиза Кирана Циглера (1895–1979), впервые сформулировавшего полноценную концепцию особых отношений между властью и государством в Толедском королевстве, которая оказала значительное влияние на формирование концепции о. Х. Орландиса<sup>115</sup>. Написанная в жанре историко-правового исследования, книга «Церковь и государство в вестготской Испании», содержание которой основано на прекрасном знании источников и знакомством с испанской и немецкой, а также отчасти французской литературой, была поистине эпохальной работой и первой англоязычной монографией, посвященной королевству вестготов. Хотя бы без ее упоминания не обходилось практически ни одно последующее исследование, в том числе – испанское (включая труды упомянутого выше К. Санчеса-Альборноса).

А. К. Циглер проявил себя скрупулезным исследователем источников, («Книги приговоров» и соборных постановлений), которые в то время, по крайней мере, в англосаксонской историографии воспринимались через призму гиперкритицизма и считались мало заслуживающими доверия и изобилующими риторикой при фактическом отсутствии смысла. Исходя из полученной информации, А. К. Циглер, с одной стороны, признавал наличие отдельных элементов теократии<sup>116</sup>, но, с другой стороны, все же отрицал теократический характер Толедского королевства в целом, предпочитая говорить о его своего рода *эрастианстве*, подчинении церкви государству, но не о цезарепапизме, прямого руководства церковными делами со стороны светских властей не было. Черты этой системы, по мнению А. К. Циглера, особенно четко прослеживаются с того момента, когда короли стали назначать епископов<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Ziegler A. K. Church and State in Visigothic Spain. Washington, 1930. Стоит отметить, что в 1930 – 1940-е гг. в Католическом университете Америки происходит всплеск интереса к наследию «Исидорова возрождения». В значительной части это заслуга А. К. Циглера.

<sup>116</sup> Ziegler A. K. Op. cit. P. 34.

<sup>117</sup> Ibid. P. 43–45, 126–133.

Вместе с тем исследователь подчеркивал, что королевство было важнее фигуры короля, к которой оно не сводилось и которая была подотчетна закону и Богу<sup>118</sup>. Власть полностью принадлежала королю, но союз с церковью сделал ее осуществление гораздо более эффективным, в том числе потому, что в основу государственной жизни легли принципы христианской морали (весьма важное утверждение для католического священника!). Вместе с тем А. К. Циглер признает, что не всегда реализация этих принципов была успешной. В конечном итоге, однако, союз церкви и государства в Толедском королевстве вестготов был уникальным явлением для Западной Европы своего времени<sup>119</sup>.

Ключевое значение для англоязычной историографии имели работы историков Эдуарда Артура Томпсона (1914–1994)<sup>120</sup> и Пола Дэвида Кинга<sup>121</sup>. Э. А. Томпсон, будучи антиковедом по образованию и с юных лет марксистом по убеждениям, являлся одним из первопроходцев в изучении Поздней Античности среди британских ученых, а книга «Готы в Испании», считающаяся его главной монографией, стала логичным продолжением его штудий, связанных с варварскими народами и их взаимодействием с Римской империей (например, сборник *The Visigoths in the Time of Ulfila. Oxford, 1966*), и более того – первым в Великобритании монографическим исследованием о вестготской Испании, написанным к тому же живым и простым языком. В представлениях Э. А. Томпсона обращение готов, как последующее взаимодействие королевской власти и церкви, являлось частью более широкого, но так и не завершившегося процесса романизации варваров, и этими идеями о этническом дуализме в Толедском королевстве до самого конца его истории<sup>122</sup> во многом определяется его взгляд на рассматриваемые события.

---

<sup>118</sup> Ibid. P. 71–72 (здесь главным источником послужила первая книга «Вестготской правды»), 95–98, 124 (каноны IV Толедского собора), *passim*.

<sup>119</sup> Ibid. P. 52–54, 200 ff., *passim*.

<sup>120</sup> Thompson E. A. *The Goths in Spain*. Oxford, 1969.

<sup>121</sup> King P. D. *Law and Society in the Visigothic kingdom*. Cambridge, 1972.

<sup>122</sup> Такая позиция была опровергнута в целом еще в годы создания книги, но это никак не умаляет ее значения. За это, в частности, книга была раскритикована немецкими историками, а также и французскими, хотя в последнем случае имел значение также сам экономико-социологический подход Э. А. Томпсона.

В соответствии с этими представлениями книга делится на две части, хронологическую и смысловую границу между которыми фиксирует переход готов в кафоличество. В центре внимания английского исследователя оказывается политическая история, развитие административно-управленческих институтов, а также отчасти религия и церковь (что отличает этот текст от предыдущих работ того же автора). В последнем случае, учитывая основной интерес Э. А. Томпсона к формам взаимодействия варваров и римлян, значительное внимание уделяется процессу германизации епископата. До определенной степени рост влияния епископов (по большей части остававшихся испано-римлянами) как особой корпорации предстает в контексте взаимодействия двух этнических групп как своего рода уступка, когда к середине VII в., по мнению Э. А. Томпсона, были упразднены римские институты управления<sup>123</sup>.

Вместе с тем записей аналогов Толедским церковным соборам так и не сложилось. Эти соборы стали подлинным правительственным органом королевства, созываемым королем, поскольку после обращения церковь Испании приобрела «национальный» характер<sup>124</sup>. В конце концов, Э. А. Томпсон фактически отрицает теократический характер королевской власти в вестготской Испании (хотя и не использует этот термин), говоря о полном доминировании короля<sup>125</sup>. Однако в целом деятельность церкви и епископов не акцентируется и рассматривается попутно<sup>126</sup>, что находит свое отражение и в итоговом заключении, где церковь и вопрос ее взаимоотношений с королевской властью лишь бегло упомянут<sup>127</sup>.

Через несколько лет вышла книга П. Д. Кинга, молодого на тот момент специалиста, ученика В. Ульманна, – «Закон и общество в Вестготском королевстве», в основу которой был положен текст его диссертации, защищенной

---

<sup>123</sup> *Thompson E. A. Op. cit. P. 289–296.*

<sup>124</sup> *Ibid. P. 279–280.*

<sup>125</sup> *Ibid. P. 281–282.*

<sup>126</sup> Например: *Ibid. P. 98 ff., 262, 279.*

<sup>127</sup> *Ibid. P. 311–319.*

в Кембриджском университете в декабре 1967 г.<sup>128</sup> Несмотря на название, предполагающее широкий хронологический охват, автор опирается, главным образом, на источники конца VII в.: «Книгу приговоров» в редакции Эрвигия и на современные ему соборные постановления, остальные источники привлекаются как вспомогательные, что неизбежно ведет к изображению достаточно статичной картины и неполном описании ряда институтов. Вместе с тем глава, посвященная природе королевской власти и ее взаимоотношениям с церковью, отличается полнотой и скрупулезностью<sup>129</sup>. Здесь, как и ряде других мест, П. Д. Кинг прямо констатирует теократический характер вестготской монархии: по его мнению, король, будучи главой христианского сообщества, но церковных институтов, обладал сакральной, освященной Богом властью; из этой идеи выводится его главенство на священством (*sacerdotium*)<sup>130</sup>. Фактически речь идет о цезарепапизме, хотя сам автор редко использует этот термин. При этом в качестве главного аргумента выступает факт приобретения королем права назначения епископов, что, по мнению П. Д. Кинга, свидетельствует об его однозначно доминирующем положении в среде епископата<sup>131</sup>. Следует подчеркнуть, что король не предстает как внешний, светский элемент, довлеющий над церковью: монарх является ее частью, составляя органичный ее элемент. Таким образом, исследователь в значительной мере переосмысливает изложенную выше концепцию А. К. Циглера.

Среди современных англоязычных историков необходимо также назвать работы Дж. Н. Хиллгарта<sup>132</sup>, Р. Коллинза<sup>133</sup>, Р. Стокинга<sup>134</sup>, Дж. Вуда<sup>135</sup> и др.; не

<sup>128</sup> *King D.P.* The character of Visigothic legislation (unpublished doctoral dissertation) / Dissertation submitted for the degree of Ph.D. in the University of Cambridge (Magdalene College), September, 1967.

<sup>129</sup> *King P. D.* Law and Society in the Visigothic kingdom. Cambridge, 1972. P. 122–129.

<sup>130</sup> *Ibid.* P. 23 – 29, 51–52 ff., 78, 122 ff., 132, passim.

<sup>131</sup> *Ibid.* P. 125–127.

<sup>132</sup> *Hillgarth J.N.* The Visigoths in History and Legend. Toronto, 2010.

<sup>133</sup> *Collins R.* Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000. New York, 1983; *Idem.* Visigothic Spain 409–711. Malden–Oxford–Carlton, 2004.

<sup>134</sup> *Stocking R.* Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589 – 633. Michigan, 2000.

<sup>135</sup> *Wood J.* The Politics of Indentity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville. Leiden, Boston: Brill, 2012.



вдаваясь в детали, подчеркну, что, в массе своей, они не переосмысливают концепции «вестготской теократии». Обилие трудов и исследуемых сюжетов в настоящее время заставляют рассматривать англосаксонскую школу изучения вестготской истории (включая историю церкви) как доминирующую. В то же время, немецкая историография, в XIX – начале XX вв. лидировавшая в исследовании этих сюжетов за пределами Испании, во второй половины XX в. утратила свое прежнее положение. В ее рамках трудов, посвященных истории Толедского королевства, относительно немного. Во введении ограничусь лишь их перечислением, поскольку детали соответствующих концепций будут рассмотрены в основном тексте настоящей работы. В первом ряду следует назвать монографические исследования Дитриха Клауде (1933–1999)<sup>136</sup>, Ганса-Иоахима Диснера (1922–1994)<sup>137</sup>. Кроме того, упомяну работы Г. Камперса<sup>138</sup> и Х. Швебеля<sup>139</sup>.

Что касается французской историографии, то важнейшую роль в изучении вестготской Испании и наследия Исидора, несомненно, сыграли работы Жака Фонтена (1922–2015). В своей фундаментальной монографии «Исидор Севильский и классическая культура в вестготской Испании» он сформулировал основы современных представлений о творчестве Исидора Севильского<sup>140</sup>, а также о культуре Толедского королевства в целом. Наряду с этим выдающимся трудом

---

<sup>136</sup> Клауде Д. История вестготов. СПб., 2002 (нем. издание: *Claude D. Geschichte der Westgoten*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970); *Idem*. Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich / Vorträge und Forschungen: Sonderbände. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1971.

<sup>137</sup> *Diesner H.-J.* König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. 1969. Bd. 18. S. 7–35; *Idem*. Isidor von Sevilla und seine Zeit. Stuttgart: Calwer 1973; *Idem*. Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien. Trier: Spee, 1978.

<sup>138</sup> *Kampers G.* Geschichte der Westgoten. Paderborn, 2008.

<sup>139</sup> *Schwöbel H.* Synode und König im Westgotenreich: Grundlagen und Formen ihrer Beziehung. Köln – Wien, 1982.

<sup>140</sup> *Fontaine J.* Isidore de Séville et la cultura classique dans l'Espagne wisigothique. Paris: Études Augustiniennes, 1983. 3 vols. Первое издание, бывшее меньшим по объему – 2 тома, вышло в 1959 году.

следует назвать исследования М. Редейе<sup>141</sup>, С. Тейе<sup>142</sup> и П. Казье<sup>143</sup>, а также С. Мартен<sup>144</sup>. Все они неизбежно затрагивали под разными углами проблемы, связанные с церковной историей: от влияния епископата на идеологию до роли церкви на разных уровнях организации власти в королевстве. При всей своей значимости соответствующие концепции не являлись определяющими в исследовании проблемы, которой посвящена настоящая диссертация, а потому их содержание будет более подробно рассмотрено ниже, в основном тексте работы.

Завершая вынужденно краткий раздел зарубежной историографии истории церкви в Толедском королевстве вестготов, отмечу, что в последние два десятилетия заявленная проблематика стала объектом исследований в Португалии, а также в Латинской Америке (Бразилии и Аргентине)<sup>145</sup>.

Переходя к разговору об отечественной историографии вестготской Испании, необходимо сказать хотя бы несколько слов Владимире Константиновиче Пискорском (1867–1910) как основателе российской испанистики<sup>146</sup>. В своей «Истории Испании и Португалии» он посвящает отдельную главу вестготской эпохе, которая занимает значимое место в структуре монографии<sup>147</sup>. Он указывает на двойственность ситуации, сложившейся после обращения вестготов: с одной стороны, епископат утратил независимость от королевской власти, но с другой – получил больше влияния на общественно-политические дела и саму королевскую

<sup>141</sup> *Reydellet M.* La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville. Paris: École Française de Rome, 1981.

<sup>142</sup> *Teillet S.* Des Goths à la Nation Gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

<sup>143</sup> *Cazier P.* Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Paris, 1994.

<sup>144</sup> *Martin C.* La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique. Lille, 2003

<sup>145</sup> В первую очередь надо назвать работы португальского исследователя Р. Фригетто (Лиссабон); см., например: *Frighetto R.* Religiao e poder no reino hispano-visigodo de Toledo; a busca da unidade político-religiosa ea permanencia das práticas pagas no século VII // *Iberia: Revista de la Antigüedad*. 1999. №2. P. 133–150; *Idem.* Aspectos da teorica política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo ea Constituição Monárquica do reino visigodo de Toledo // *Revista de Ciências Históricas*. 1997. №12. P. 73–82; *Dell'Elicine E.* La ley, el rey, la Iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos // *Temas medievales*. 2009. Vol. 17. P. 7–35; *Bastos M.J.M.* “Assim na Terra como no Céu...”: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV–VIII). São Paulo, 2013 и др.

<sup>146</sup> О нем см.: *Ауров О. В.* Изучение истории средневековой Испании в России и СССР // *Исторический вестник*. 2015. Т. 13. С. 177–178; *Он же.* Город и рыцарство... С. 60–64.

<sup>147</sup> *Пискорский В. К.* История Испании и Португалии. СПб., 1909. С. 9–27.

политику<sup>148</sup>. В частности, обладая огромным влиянием, именно прелаты, по мнению В. К. Пискорского, определили антииудейскую политику вестготских королей, с одной стороны, и способствовали правовому объединению страны, с другой<sup>149</sup>. Более того, исследователь утверждает, что если не формально, то фактически церковные соборы, будучи прообразом будущих кортесов, обладали законодательной и судебной властью<sup>150</sup>, которой была ограничена власть короля, являвшейся абсолютной только в теории<sup>151</sup>.

В целом эти идеи находят свое развитие в последующих работах отечественных историков. Наиболее важную роль в изучении вестготской Испании, как, впрочем, всей средневековой истории Испании, сыграл Александр Рафаилович Корсунский (1914–1980), который в определенной степени являлся научным преемником В. К. Пискорского, будучи учеником его ученика Н. П. Грацианского по Казанскому университету<sup>152</sup>. Монография «Готская Испания», которую с полным основанием можно считать главным трудом А. Р. Корсунского, вышла в 1969 г.<sup>153</sup> и заложила основные направления в изучении проблем политической и социально-экономической истории королевств вестготов. Однозначно марксистский подход автора объясняет его особое внимание к экономическим аспектам истории церкви, церковной собственности, рабам и вольноотпущенникам церкви и проч.

В рамках этого подхода церковь оказывается в первую очередь «прочной экономической организацией», которая, в силу этого, вела борьбу со светскими магнатами и обладала определенной властью над местным населением. Обращение же вестготов рассматривается как показатель экономического значения землевладения испано-римлян, на которых опиралась ортодоксальная церковь<sup>154</sup>.

---

<sup>148</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>149</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>150</sup> Там же С. 19.

<sup>151</sup> Там же. С. 24.

<sup>152</sup> См.: Ауров О. В. Изучение истории... С. 184–185, 192–195. *Он же*. Город и рыцарство... С. 70–72.

<sup>153</sup> Корсунский А. Р. Готская Испания (Очерки социально-экономической и политической истории). М.: МГУ, 1969.

<sup>154</sup> Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 149–150. О феодализации церкви см.: Там же. С. 228–239.

Отмечается рост в VII в. частной власти церкви над ее вотчинами в связи с определенным ростом привилегий<sup>155</sup>.

Вместе с тем важно подчеркнуть тот факт, что в работе А. Р. Корсунского (едва ли не впервые в советской медиевистике!) влияние церкви на политическую, экономическую, культурную рассматривается как самостоятельный и важнейший фактор исторического развития. В частности, отмечается, что включение варваров-вестготов в единую с испано-римлянами церковную организацию способствовало разложению готской общины<sup>156</sup>. Историк указывает на факт переплетения церковной организации с государственной и ту роль в публично-правовых делах, которую играли священники и епископы, «выступая фактически в качестве государственных должностных лиц»<sup>157</sup>. Что касается церковных соборов, то А. Р. Корсунский, как и В. К. Пискорский, считал их инструментом государственного управления и важнейшим средством в руках феодализирующейся знати в деле ограничения власти короля, который, вместе с тем и сам активно вмешивался в церковные дела (опять-таки в качестве наиболее яркого примера выступает назначение епископов властью королей)<sup>158</sup>. В конце концов, по словам А. Р. Корсунского, «власть в государстве перешла в руки узкой группировки светских и церковных магнатов, которые препятствовали укреплению могущества короны»<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Там же. С. 219.

<sup>156</sup> Там же. С. 89. Не оценивая состояния общины вестготов в означенный период, отмечу, что в контексте нашей работы замечание об интегрирующей силе церкви является одним из ключевых.

<sup>157</sup> Там же. С. 221. Это утверждение делается в связи с традиционным вопросом о распространения института частных церквей, чтобы подчеркнуть важность для политической власти магнатов иметь в зависимости от себя священников, обладавших столь значительными полномочиями. Оставив в стороне сам вопрос о частных церквях в Толедском королевстве, требующий отдельного рассмотрения, следует отметить, что, судя по ссылкам на источники, А. Р. Корсунский смешивает концепты *священник* (*пресвитер*) и *епископ* в понятии *sacerdos*.

<sup>158</sup> С. 228, 283, 288–294.

<sup>159</sup> Там же. С. 298.

Среди современных отечественных специалистов по вестготской Испании следует назвать О. В. Аунова<sup>160</sup>, его ученицу Е. С. Марей<sup>161</sup> и ряд других<sup>162</sup>. В их работах также нашли отражение различные аспекты исследуемой проблемы в контексте разработки общей политической и социальной истории Толедского королевства. В частности, О. В. Аунов предложил понятие т.н. «вестготской симфонии»<sup>163</sup>. Необходимо отметить, в определенной степени содержание этого понятия противостоит историографическим представлениям о теократическом характере Толедского королевства (т.н. «вестготской теократии»)<sup>164</sup>, которые восходят к трудам историков XIX в. (минимум, как уже отмечалось, к Ф. Дану) и

<sup>160</sup> Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V - начало VIII вв.): Исследования и переводы / ред.-сост. О. В. Аунов; общ. ред. О. В. Аунов, Е.С. Марей. М., 2017; Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под. ред. О. В. Аунова, А. В. Марей. М., 2012; Аунов О. В. «Beneficio christianae religionis» (Oros. I.16.4): к вопросу о роли христианства в становлении ранней государственности вестготов (IV – середина VI в.) // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза. XXVI. М., 2014; Он же. «Не прикасайтесь к помазанным моим...» (Пс 105.15): Статус королевской власти в постановлениях толедских соборов VI – VII веков. // XXIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М., 2013. С. 253–255; Он же. «Gladio vindice Leuwigildi»: Король-реформатор перед лицом памяти // Вестник РГГУ. Сер. «Исторические науки. Всеобщая история». 2010. 18(61)/10. С. 33–50; 63; Он же. О римских истоках идеала короля-законодателя в Вестготской Испании середины VII в. // Кентавр. Centaurus. Studia classica et mediaevalia. 2008. №4. С. 86–115;

<sup>161</sup> Марей Е. С. Понятие справедливости в трудах Исидора Севильского // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 2. С. 365–377 и др.

<sup>162</sup> Циркин Ю. Б. Испания от античности к средневековью. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История (Историческая библиотека), 2010. См. также: Аунов О. В. Рец.: Циркин Ю. Б. Испания от античности к Средневековью. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 456 с. ил. – (Историческая библиотека) // Вестник древней истории. 2012. №1 (280). С. 212–220.

<sup>163</sup> Первым термин ввел О. В. Аунов, см., например: Аунов О. В. Вестготская Испания. Краткая история / Брошюра. Москва: Союзник, 2011. Сама концепция начала разрабатываться в более ранних работах, см., например: Аунов О. В. О римских истоках идеала короля-законодателя в Вестготской Испании середины VII в. // Centaurus/Кентавр. Studia classica et mediaevalia. 2008. №4. С. 86–115. Дальнейшее обоснование дала Е.С. Марей (Криницына): Криницына Е. С. Феномен "вестготской симфонии" в 75-ом каноне IV-го Толедского собора 633 г. (к проблеме перехода к средневековой государственности) // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2012. № 3(11). В полной мере идея представлена в упомянутой монографии: Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V - начало VIII вв.): Исследования и переводы / ред.-сост. О. В. Аунов; общ. ред. О. В. Аунов, Е.С. Марей. М., 2017.

<sup>164</sup> Ткаченко А. А. «Вестготская теократия»: сакрализация королевской власти. Церковь и ее политическая роль. Толедские соборы // История Испании. Том 1. С древнейших времен до конца XVII века. М.: «Индрик», 2012. С. 106–111.

которые были специально рассмотрены выше<sup>165</sup>. Вместе с тем ряд современных отечественных исследователей используют термин «вестготская теократия», хотя, при этом, и они вынуждены констатировать, что вестготская ситуация более всего напоминает византийскую модель государственности, отразившуюся в учении о «симфонии» императорской власти и церкви<sup>166</sup>.

Идеологическую основу «вестготской симфонии», по мнению О.В. Аутова и его учеников, заложил Исидор Севильский (ок. 560–636), с деятельностью которого (со времен Ж. Фонтена) традиционно связывают т.н. «вестготское возрождение», которое в западной историографии так и называют – Исидорово. Первые научные исследования его творчества, пока только исключительно источниковедческого характера, относятся к середине XIX в. Долгое время, за рядом исключений<sup>167</sup>, довлело отношение к Исидору как простому компилятору, пока в конце 1950-х гг. не вышла уже упомянутая фундаментальная монография Ж. Фонтена, поставившей вопрос об оригинальности Исидора в контексте его эпохи и сохранении античного наследия<sup>168</sup>, тем самым кардинально поменявшей отношение к наследию великого севильца. Появляется ряд работ, вписывающих Исидора в его время, рассматривающее его тексты как самостоятельные сочинения (Х.-И. Диснер<sup>169</sup>, М. С. Диас-и-Диас<sup>170</sup>), в том числе изучающие связь Исидора и права<sup>171</sup>, в том числе канонического<sup>172</sup>, его влияние на становление концепции королевской власти<sup>173</sup> и т.д.

<sup>165</sup> А в том виде, в котором феномен описан в «Истории Испании» к П.Д. Кингу, см. выше.

<sup>166</sup> «Вестготская теократия»... С. 106.

<sup>167</sup> Например, *Miscellanea Isidoriana: homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936*. Roma, 1936.

<sup>168</sup> *Fontaine J.* Isidore de Séville et la cultura classique dans l'Espagne wisigothique. Paris: Études Augustiniennes, 1983. 3 vols.

<sup>169</sup> *Diesner H.-J.* Diesner. Isidor von Sevilla und seine Zeit. Stuttgart, 1973; *Idem.* Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien. Trier, 1978

<sup>170</sup> *Diaz y Diaz M. C.* De Isidoro al siglo XI: ocho estudios sobre la vida literaria. Barcelona, 1976.

<sup>171</sup> *Churrua J. de.* Las fuentes de la definición de codicilo en san Isidoro de Sevilla // *AHDE*. 1964. P. 5–30

<sup>172</sup> *Martínez Díez G.* La colección canonica hispana. Vol. 1: Estudio. Madrid, 1966. P. 306–310. *Cazier P.* Les Sentences d'Isidore de Séville et le IV<sup>e</sup> Concile de Tolède // *Los visigodos*. Madrid, 1986. P. 373–386. В этом отношении надо также выделить раннюю работу П. Сежурне: *Sejourné P.* Le dernier père de l'église. Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique. Paris, 1929.

<sup>173</sup> *Cazier P.* Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Paris, 1994.

Среди отечественных ученых, исследовавших творчество Исидора Севильского, стоит назвать В. И. Уколова, Е. С. Марей, С. А. Воронцова, а также Л. А. Харитонову и некоторых других<sup>174</sup>. В. И. Уколова залужено считается «первооткрывателем» творчества Исидора Севильского в СССР и России: она обозначила роль Исидора в сохранении античного наследия, объяснив его первостепенное значение для становления всей европейской средневековой культуры, а также охарактеризовала особенности его мышления и место в нем греко-римского знания<sup>175</sup>. Л. А. Харитонов перевел первые три книги «Этимологий», сопроводив издание исследованием творческой биографии Исидора и подробным комментарием<sup>176</sup>. Е. С. Марей подробно рассмотрела правовые взгляды Исидора Севильского, его роль в первичной рецепции римского права в широком контексте трансформации античного мира и перехода к Средним векам; ей также удалось решить ряд частных, но важных вопросов (например, о знании Исидором древнегреческого языка)<sup>177</sup>. С. А. Воронцов рассмотрел место творчества Исидора в истории философии<sup>178</sup>, в связи с чем неизбежно встал вопрос об оригинальности и авторстве Исидора<sup>179</sup>. Исследователь предлагает новые пути

<sup>174</sup> Например: *Фокин А. Р.* Исидор Севильский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». 2011. Т. 27. С. 224–238.

<sup>175</sup> *Уколова В. И.* Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья // Проблемы испанской истории. М., 1984. С. 176–190; *Она же.* Исидор Севильский и его сочинение «О природе вещей» // Социально-политическое развитие Пиренейского полуострова при феодализме. М., 1985. С. 113–114; *Она же.* Исидор Севильский и античная философия // Средние века. №48. 1985. С. 27–37; *Она же.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V – середина VII в.). М., 1989.

<sup>176</sup> *Харитонов Л. А.* «Исидор Севильский». Историко-философская драма // *Исидор Севильский.* Этимологии, или Начала: В 20 книгах. Кн. 1—3. Семь свободных искусств / пер. Л. А. Харитонova. СПб., 2006. С. 160–227. Впрочем, его оценка деятельности Исидора как простого компилятора соответствуют уровню развития науки XIX в., см. *Харитонов Л. А.* Указ. соч. С. 172.

<sup>177</sup> *Марей Е. С.* Энциклопедист, богослов, юрист: Исидор Севильский и его представление о праве и правосудии. М., 2014.

<sup>178</sup> Например: *Воронцов С. А.* Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей в сочинениях Исидора Севильского // Вопросы философии. 2013. №7. С. 108–114; *Vorontsov S.* Approach to the Eloquence in the Works of Isidore of Seville // *Revue des Études Tardo-antiques.* 2014–2015. Т. 4. Р. 11–20; *Idem.* Some considerations on religion in Etimologiae of Isidore of Seville // *Athenaeum.* 2016. Vol. 104. Р. 245–250; *Воронцов С. А.* Исидор Севильский в историко-философском контексте: Дис ... канд. филос. наук: 09.00.03. М.: 2015.

<sup>179</sup> *Vorontsov S.* A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville // *Sub vocibus.* 2018. Р. 1–5.

к прочтению сочинений Исидора, пытаясь определить логику построения (и понимания) раннесредневековых компилятивных текстов<sup>180</sup>.

Кроме того, отметим авторов, чьи труды дают необходимый для разбираемой темы общеевропейский контекст и соответствующие подходы, наблюдения и т.д. Не разбирая здесь подробно их взгляды, назову лишь имена. Для понимания общего контекста церковной истории важны как труды начала XX в. (А. П. Лебедева<sup>181</sup>, В. В. Болотова<sup>182</sup>), так и его конца (С. Г. Холла<sup>183</sup>), а для места епископской власти в позднеантичном и раннесредневековом обществе — монографии и статьи А. Гийю<sup>184</sup>, К. Сотинель<sup>185</sup>, К. Рапп<sup>186</sup>. Современный взгляд на историю романо-варварских королевств представлен в работах В. И. Мажуги<sup>187</sup>, Д. Н. Старостина<sup>188</sup>, Х.-В. Гетца и В. Поля<sup>189</sup>. Среди исследований по истории Поздней Античности выделю монументальный труды А. Х. М. Джонса<sup>190</sup> и сохраняющие свое новаторство до сих пор работы П. Брауна<sup>191</sup>.

---

<sup>180</sup> Один из первых, но блестящих шагов предпринят в статье: *Воронцов С. А. Origo* в трактате Исидора Севильского “О церковных службах” // Вопросы философии. 2018. №5. С. 157–171.

<sup>181</sup> *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви (от времён апостольских до IX века). М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1905.

<sup>182</sup> *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. В 4-х тт. СПб.; Петроград, 1907–1918.

<sup>183</sup> См., например: *Hall S. G.* The Organization of the Church // The Cambridge Ancient History, Vol. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425 – 600 / Ed. by A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby. Cambridge, 2008. P. 731–744.

<sup>184</sup> *Guillou A.* L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles: un modèle / A. Guillou // Bibliothèque de l'École des chartes. 1973. №131. P. 5–19.

<sup>185</sup> *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle. Image et autorité* / Ed. par É. Rebillard, C. Sotinel. Rome: École française de Rome, 1998.

<sup>186</sup> *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Los Angeles: University of California Press, 2005.

<sup>187</sup> *Мажуга В. И.* Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI в. // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI – XVII вв.). Л., 1990. С. 46–67.

<sup>188</sup> *Старостин Д. Н.* От Поздней Античности к Раннему Средневековью: Формирование структур власти и ее образов в королевстве франков в период правления Меровингов (V-VIII вв.). М., СПб., 2017.

<sup>189</sup> *Regna and Gentes: The Relationship Between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* / Ed. by H.-W. Goetz, J. Jarnut and W. Pohl. – Leiden, 2003.

<sup>190</sup> *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602: A Social Economic and Administrative Survey Vols. 2. Oxford, 1964.

<sup>191</sup> *Brown P.* The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad. London, 1971; *Idem.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley, Los Angeles, 1988.



Подводя итог истории изучения церкви в Толедском королевстве, отмечу ряд конкретных направлений исследований. Так, немало уделяли внимания деятельности соборов<sup>192</sup>, церковной организации (епископии, митрополии)<sup>193</sup>, церковной собственности<sup>194</sup>, появлению частных церквей<sup>195</sup>, а также отношениям с Римом<sup>196</sup>.

Об историографии роли епископа в вестготской Испании необходимо в первую очередь отметить тот факт, что до сих пор нет ни одного монографического исследования, посвященного столь значимой в Толедском королевстве фигуре<sup>197</sup>. Среди ключевых тем, находившихся в центре внимания исследователей, — вмешательство королевской власти в выборы<sup>198</sup>, тогда как указанное явление непосредственно на местах практически не изучалось. Социальное происхождение епископов рассматривалось по большей части в контексте германизации высшего духовенства<sup>199</sup>. Из функций епископа в научной литературе лучше всего были освещены его обязанности в гражданской жизни, особенно в связи с судебными разбирательствами (в т.ч. как апелляционная инстанция) и надзорные полномочия

<sup>192</sup> *Moreno Casado J.* Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una política concordataria. Granada, 1946; *Orlandis Rovira J., Ramos-Lissón D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986; *Stocking R.* Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589 – 633. Michigan, 2000.

<sup>193</sup> *García Villada Z.* La organización de la Iglesia Visigoda en el siglo VII // *Razón y Fe*. 1914. №38. P. 59–68; *Orlandis Rovira J.* La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana // *Cuadernos de historia de España*. 1980. №. 63. P. 7–11; *Mansilla Reoyo D.* Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis. Roma, 1994.

<sup>194</sup> *Martínez Díaz G.* El patrimonio eclesiástico en la España visigoda: estudio histórico-jurídico. Santander, 1959.

<sup>195</sup> *López M. T.* El origen del sistema de "iglesias propias" // *AHDE* 1928. №. 5. P. 83–217; *Díaz P. C.* Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo // *Actas I Congreso Internacional Astorga romana*. 1986. P. 297–303.

<sup>196</sup> *Orlandis J.* Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina // *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Buenos Aires, 1983. T. I. P. 382–384; см. также: *Rodamillans Ramos F.* El Primado romano en la Península Ibérica hasta el siglo X: Un análisis historiográfico // *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*. 2014. №. 27. P. 421–460.

<sup>197</sup> *Arce J.* Esperando a los árabes: los visigodos en Hispania (507-711). Madrid, 2013. P. 261–261, n. 1.

<sup>198</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol. III. P. 109–110, 113; *Ziegler A. K.* Op. cit. P. 44–45; *Orlandis J.* La iglesia... P. 88–92; *Idem.* Historia del reino visigodo español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas. Madrid, 2003. P. 284–286; *González T.* Op. cit. P. 498–499; *García Moreno L. A.* Historia de España visigoda. Madrid, 1989. P. 353 etc.

<sup>199</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol. III. P. 111–112; *Orlandis J.* La iglesia... P. 97–148; *Thompson E. A.* Op. cit. P. 289–290.

в налоговой и судебной сфере, а также в деле поиска беглых рабов и проч.<sup>200</sup> Такой исследовательский фокус, в частности, объясняется не только первоочередным вниманием исследователей на церковное и королевское законодательство, но и предпосылкой, что епископ в Толедском королевстве по своему статусу стал фактически королевским чиновником<sup>201</sup>.

Однако такое понимание статуса епископа представляется, как минимум, упрощенным. По этой же причине остается в тени социальное значение основных функций епископа (например, богослужебные, учительские), которые лишь немногие авторы хотя бы просто перечисляют<sup>202</sup>. О статусе епископа и концепции священства (епископства) в Толедском королевстве имеются немногочисленные и краткие замечания<sup>203</sup>. На этих вопросах и сосредоточено это диссертационное исследование.

### **Научная новизна исследования**

Научная новизна работы состоит в решении проблемы социального статуса епископа как служителя церкви в контексте трансформации античной гражданской общины в Толедском королевстве, что достигается за счет культурно-исторической методологии работы с источниками, по отношению к рассматриваемой тематике и материалу практически не применявшейся.

В ходе работы были комплексно реконструированы представления Исидора Севильского о епископе, что представляет собой первое подобное исследование в отечественной и мировой медиевистике. В результате исследования были установлены отличительные черты епископского служения и его социального значения для становления государственности Толедского королевства. С учетом

---

<sup>200</sup> Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 112, 218; Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. III. P. 110; Ziegler A. K. Op. cit. P. 134–144; Клауде Д. Указ. соч. С. 171–172; King P. D. Op. cit. P. 70, 78, 100, 119, 157–158; González T. Op. cit. P. 504–535; Martínez Díaz G. Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico // Revista española de derecho canónico. 1960. №45(16). P. 579–589; Mellado J. Intervención episcopal en la política judicial y fiscal de Recadero (Problemas filológicos y jurídicos) // AHDE. 1995. №65. P. 837–848; Souviron Bono S. Fiscalidad y control eclesiástico en la hispania visigoda: supervisión de almas e impuestos // Baética: Estudios de arte, geografía e historia. 2009. №31. P. 275–289 etc.

<sup>201</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. III. P. 84, 111; Клауде Д. Указ. соч. С. 172.

<sup>202</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. III. P. 110; González T. Op. cit. P. 497–498, 500–501.

<sup>203</sup> Orlandis J. La iglesia... P. 159–162.

специфики эволюции вестготской *civitas* и особенностей переосмысления ряда полисных ценностей, важных для епископской деятельности, была дана характеристика власти вестготского епископа, ее основания и механизмы использования, что позволило предложить новое объяснение причин выдающейся роли епископа в Толедском королевстве и возникновения ситуации гармоничного взаимодействия королевской власти и церкви.

### **Основные положения, выносимые на защиту**

1) Епископ, будучи главой клира, должен был в полной мере воплощать такие качества духовенства, которые, согласно Исидору Севильскому, подчеркивали обособленность этой социальной группы от остального общества (образование, непорочность, следование модели поведения ранних христиан), и представлять своими действиями и обликом саму церковь.

2) По мысли Исидора Севильского, высокий нравственный облик епископа и соответствующий уровень образования (включая обширные познания не только в христианской, но и в античной литературе) являлись необходимым условием для успешного выполнения своих функций и основанием для особого положения в обществе и системе власти.

3) В социальном измерении основные функции епископа (надзор за общиной, проповедь, защита бедных, богослужение), по мнению севильского прелата, в конечном счете преследовали общую цель – поддержание порядка и единства (*unitas*) общества и в целом всего королевства (*regnum Gothorum*) во главе с королем (*rex*).

4) Понимание Исидором епископской деятельности как публично-правовой и даже политической (по меньшей мере, в своих главных аспектах) с одновременным противопоставлением епископа представителям публичной власти объясняется его статусом священника (*sacerdos*) и главы церковной общины, которая в Толедском королевстве не просто заменила собой античное гражданское сообщество (как это произошло, например, в ряде регионов раннесредневековой Италии), но, слившись с ней, сохранила ряд ее значимых

общественно-политических функций и в итоге стала основой вестготской государственности (аналогично муниципиям в Римской империи).

5) Описанная по материалам сочинений Исидора специфика социального пространства Толедского королевства, обусловившая положение епископа как независимого от прочих местных светских властей политического лидера общины, проявлявшееся в его функции по консолидации общества и королевства в целом, является одним из ключевых факторов возникновения гармоничного взаимодействия церкви и королевской власти, идеал которой обретал реализацию на уровне представлений именно о епископе.

### **Научно-практическая значимость**

Положения и выводы диссертации способствуют лучшему пониманию специфики исторического развития Испании в VII в. как локального варианта трансформации античной цивилизации и осмыслению роли в этом процессе церкви и епископата.

Материалы и результаты диссертации могут быть в дальнейшем использованы в исследованиях по истории церкви в Поздней Античности и раннем Средневековье и при написании обобщающих работ по истории Испании этого периода, а также в процессе преподавания – при разработке общих и специальных курсов по истории Древнего мира и Средних веков, истории религии и церкви, истории мировой культуры.

### **Апробация результатов исследования**

Ряд положений исследования были представлены в виде докладов на российских круглых столах и конференциях: Круглый стол «Русь, Россия и Западная Европа: становление и развитие государственности в историографическом и источниковедческом измерениях», Москва, РГГУ, 28 марта 2012 г.; III научная конференция аспирантов и молодых ученых «Философия. Язык. Культура», Москва, НИУ ВШЭ, 24–25 апреля 2012 г.; круглый стол «Theologia (et) politica в Королевстве вестготов», Москва, РГГУ, ПСТГУ и НИУ ВШЭ, 24–25 сентября 2012 г.; круглый стол «Современные проблемы богословия священства»,

Москва, ПСТГУ, 29–30 июня 2016 г.; круглый стол «Современные проблемы богословия священства» Москва, ПСТГУ, 27–28 июня 2017 г.

### **Структура исследования**

В соответствии с заявленными исследовательскими целью и задачами диссертационная работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка источников и литературы, а также перечня принятых сокращений. Первая глава посвящена представлениям Исидора о ключевых характеристиках клира, с учетом которых достигается главная задача главы – определение качеств епископа, необходимых для успешного осуществления своего служения. Вторая глава рассматривает ряд концептуальных представлений Исидора о сущности епископского служения и обязанностях епископа, предстающих в текстах Исидора ключевыми для рассматриваемой фигуры (проповедь, благотворительность и защита бедных, богослужение). Наконец, третья глава вписывает епископа, как его представляет Исидор, в широкий социальный контекст. Здесь рассматриваются взаимоотношения епископата со светской властью, отражение в сочинениях прелата Севильи особенностей развития церковной общины в Испании, рефлексия о деятельности епископа через понятия образов жизни и, наконец, специфика епископской власти в Толедском королевстве.

# ГЛАВА I. ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КАЧЕСТВАХ ЕПИСКОПА

Определение специфики социального статуса и предписываемой им социальной роли любого члена общества, в том числе епископа, возможно только с учетом набора требований, заданных соответствующей моделью поведения<sup>204</sup>. Поэтому посвященная фигуре позднеантичного и средневекового епископа историография, особенно последних лет, так или иначе касается характеристик епископа и предписаний к его качествам («добродетелям», *virtutes*), что, впрочем, во многом определяется логикой самих источников<sup>205</sup>. В свою очередь такая логика находится в рамках традиции, заложенной еще апостолом Павлом в его посланиях к Тимофею (1 Тим 3:1–7) и Титу (Тит 1:5–9): эти тексты начиная со II в. – а более активно с IV в. – служили основанием для последующих размышлений о качествах идеального епископа и его фигуре в целом<sup>206</sup>. Таким образом, выделить те характеристики епископа, которые в сочинениях Исидора предстают необходимыми и сущностными для епископского служения, – первый

<sup>204</sup> Добренков В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология в 15 тт. Т. 1. М., 2003. С. 48 и далее.

<sup>205</sup> См., например: Gryson R. Le prêtre selon Saint Ambroise. Louvan, 1968. P. 295–317; Dove U. La figura del vescovo tra la fine del mondo antico e l'avvento dei nuovi popoli europei // Archivum Historiae Pontificiae. 2003. Vol. 43. P. 25–49, spec. 26–29; Teja R. Auctoritas vs. potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua // Idem. Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid, 1999. P. 100–103; George J. W. Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus // Journal of medieval history. 1987. №3 (13). P. 189–205; Coates S. Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul // The English Historical Review. 2000. №464 (115). P. 1109–1137, esp. 1120–1121; Drijvers H. J. W. Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power // Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. P. 166 ff.; Sterk A. Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. Passim; Lizzi Testa R. The late antique bishop: image and reality // A Companion to Late Antiquity. London, 2009. P. 533–534. См. также заключение к фундаментальной работе М. Хайнцельманна: Heinzelmann M. Bischofsherrschaft in Gallien: Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte. Zürich, München, 1976. S. 233–246.

<sup>206</sup> Rapp C. Op. cit. P. 32–41; Jeanjean B. La figure idéale de l'évêque chez les Pères latins des IVe – Ve siècles // Les Pères de l'Église et les ministères: évolutions, idéal et réalités: actes du IIIe Colloque de La Rochelle, 7, 8 et 9 septembre 2007 / ed. par P.-G. Delage. Jonzac: Association Histoire et culture, 2008. P. 131–149.

обязательный шаг на пути понимания роли епископа в социально-политической и культурной жизни Толедского королевства, как это понимал прелат Севильи.

Анализ сведений о епископе, который, согласно Исидору, был одной из степеней клира<sup>207</sup>, невозможен без предварительного изучения представлений о духовенстве в целом, задающих концептуальную сетку, где свое место находит и предстоятель христианской общины. Поэтому сначала будут рассмотрены воззрения Исидора на клир, а затем – на качества епископа. По этой причине в посвященном духовенству разделе речь пойдет в контексте поиска всеобъемлющей характеристики клира вообще, единой для всех его членов, в том числе и для епископа.

## § 1. Епископ как клирик

### 1.1. Общее понятие о клире в Толедском королевстве в первой трети VII в.

Один из ведущих специалистов по истории позднеантичного клира А. Фэвр отмечает, что Исидор Севильский (ок. 560–636) в сочинении «О церковных службах» лишь зафиксировал определенный этап в эволюции малых чинов<sup>208</sup>. Между тем обращение к этому тексту, как другому наследию этого автора – по указанным во введении причинам – представляется весьма целесообразным для выявления ключевых представлений о клире, как они мыслились в Толедском королевстве первой трети VII в.

Основная информация о клире в корпусе текстов Исидора содержится именно в трактате «О церковных службах»<sup>209</sup>, а также в «Этимологиях» (в

<sup>207</sup> Etym. VII.12.2–3: «Generaliter autem *clerici*... quorum *gradus* et nomina haec sunt: ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, *episcopus*». Необходимо подчеркнуть, что это, казалось бы, очевидное утверждение само по себе показательное, поскольку не во все эпохи оно было релевантным: так, начиная с XI в., епископ нередко стал исключаться из подобного рода перечислений (хотя, конечно, это не означало, что он переставал быть клириком, но здесь важны расставляемые авторами разных эпох акценты), см.: Barrow J. Op. cit. P. 36; Reynolds R. E. "At Sixes and Sevens" – And Eights and Nines: The Sacred Mathematics of Sacred Orders in the Early Middle Ages // Speculum. 1979. №4 (54). P. 683.

<sup>208</sup> Faivre A. Clerc/laïc: histoire d'une frontière // Revue des Sciences Religieuses. 1983. №3 (57). P. 219–220. Cfr.: Greenslade S. L. Ordo // Scottish Journal of Theology. 1956. № 2 (9). P. 162.

<sup>209</sup> DEO II.1–15 (14).

предельно лапидарной форме)<sup>210</sup>. Кроме того, ряд сведений, главным образом, частного характера имеется в канонах соборов, прошедших под председательством прелата Севильи. Принципиально важно, что клиру как таковому (в том числе его визуальному маркеру – тонзуре) посвящены первые четыре главы второй книги «О церковных службах»<sup>211</sup>. Такая рубрикация свидетельствует о том, что феномен духовенства становится предметом отдельного рассмотрения на новом уровне осмысления: ранее, насколько можно судить, рассуждения о клире в целом делались попутно и не выделялись в отдельные тематические блоки (в частности, это заметно на примере источников, которыми пользуется Исидор). Необходимо также добавить, что в главе «О правилах для клириков» достаточно четко выделяются отдельные тематические блоки, посвященные различным аспектам поведения членов духовенства: удаление от мира<sup>212</sup>, благочестивая внешность<sup>213</sup> и непорочное поведение<sup>214</sup>, а также образование<sup>215</sup>. Таким образом, сочинение прелата Севильи фиксирует новый этап рефлексии о духовенстве (как единой группе), происходившей в Толедском королевстве.

Тем более удивительно почти полное отсутствие специальных исследований, посвященных духовенству в Толедском королевстве. Исключение составляют статьи, касающихся лишь отдельных вопросов, в частности, церковных школ или отношений с епископом<sup>216</sup>, а также ряд глав в нескольких обобщающих трудах<sup>217</sup>,

<sup>210</sup> Etym. VII.12. De clericis.

<sup>211</sup> 1. О клириках; 2. О правилах для клириков; 3. О видах клириков; 4. О тонзуре. Хотя у Исидора деления на главы не было, оно появилось, видимо, еще в первой половине VII в.: *Lawson C. M.* Op. cit. P. 16–18.

<sup>212</sup> DEO II.2.1.

<sup>213</sup> DEO II.2.2.

<sup>214</sup> DEO II.2.3 (первая часть подраздела).

<sup>215</sup> DEO II.2.3 (вторая часть подраздела).

<sup>216</sup> *Martín Hernández F.* Escuelas de formación del clero en la España visigoda // *La patrologia Toledano-visigoda. XXVII semana española de teología.* Madrid, 1970. P. 65–98; *Gamarra Mayor S.* Influjo de la ordenación en la relación clérigo-obispo en la España romano-visigoda // *Miscelánea José Zonzunegui.* Vitoria, 1975. Vol. 3. P. 164–202.

<sup>217</sup> Стоит выделить монументальный труд Х. Фернадеса Алонсо: *Fernandez Alonso J.* La cura pastoral en la Espana visigoda. Roma, 1955, в котором в первых трех главах (P. 19–188), среди прочего, подробно рассматриваются требования к жизни и воспитанию клира в целом; однако эти замечания о духовенстве весьма лапидарны, а работа во многом носит описательный характер. Кроме того, в монографии П. Казье есть несколько глав, посвященных, исходя из названия, клиру как социальной группе, однако в действительности речь идет почти



однако в этих исследованиях идеальные характеристики клира (например, благочестие или образование) представляют собой скорее разрозненный набор требований, чем единую систему. Впрочем, это общая тенденция в историографии позднеантичного и раннесредневекового клира: при обилии работ о церковной иерархии<sup>218</sup> духовенство в целом, не считая ряда исключений<sup>219</sup>, редко рассматривается как совокупная группа – в последние годы эту историографическую ситуацию признают сами исследователи<sup>220</sup>. Отчасти ее можно объяснить бытующим мнением, которое выразил упомянутый А. Фэвр: точно определить, в чем именно состояла роль коллективных действий всего клира по отношению к остальным крещеным, затруднительно, поскольку, по его мнению, в период до Григория Великого включительно не существовало устоявшегося и четкого представления о духовенстве как о целостной группе<sup>221</sup>.

Вместе с тем еще Аврелий Августин на фоне развития монашества переосмыслил общественное устройство, выделив три рода людей (*tria genera hominum*): клир, монахи и миряне; для Григория Великого такое деление на три разряда (*tres fidelium ordines*), очевидно, было уже устоявшимся<sup>222</sup> (хотя рассуждения о клире у обоих авторов разбросаны по текстам и не составляют эксплицитно выраженной модели). В сочинениях Исидора указанную троичную классификацию найти невозможно, однако в других текстах вестготской эпохи,

---

исключительно о епископах: *Cazier P.* Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique. Paris, 1994. P. 213–234.

<sup>218</sup> В первую очередь необходимо назвать следующую монографию: *Faivre A.* Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus cléricale. Paris: Éditions Beauchesne, 1977, где на стр. 15–31 представлен библиографический список наиболее важных работ.

<sup>219</sup> *Hübner S.* Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil. Jena, 2005; *Pellegrini P.* Militia Clericatus Monachici Ordines: Istituzioni Ecclesiastiche e Società in Gregorio Magno. Catania, 2008; *Barrow J.* Op. cit. (см. там же ссылки на литературу). Из старых работ см.: *Лебедев А. П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века): Исторические очерки. М., 1905. Несмотря на название книги, духовенство как таковое рассматривается только в двух главах, причем только в контексте его взаимоотношений с мирянами (С. 105–158). См. также: *Афанасьев Н., протопр.* Экклезиология вступления в клир. Киев, 1997.

<sup>220</sup> *Barrow J.* Op. cit. P. 21–26, esp. 22.

<sup>221</sup> *Faivre A.* Clerc/laïc: histoire d'une frontière // *Revue des Sciences Religieuses*. 1983. T. 57. Fasc. 3. P. 219. Cp.: *Greenslade S. L.* Ordo... P. 162.

<sup>222</sup> *Oexle O. G.* Stand, Klasse (Antike und Mittelalter) // *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6 / Hrsg. von R. Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 177.

особенно в соборных постановлениях, она все же прослеживается<sup>223</sup>. Учитывая все вместе сказанное, особенно о сочинении «О церковных службах», надо полагать, что клир в целом, а не отдельные церковные чины, понимался как обособленная социальная группа, обладавшая своими отличительными характеристиками.

Представляется необходимым не столько установить набор этих отдельных характеристик<sup>224</sup>, сколько найти единое для них основание<sup>225</sup>, которое в итоге и можно было бы назвать главной отличительной чертой духовенства, лежавшей в основе исидорова понимания клира как такового. В свою очередь, ее можно считать одним из базовых параметров, вокруг которых выстраивались воззрения на фигуру епископа. Решение указанной проблемы и является задачей настоящего раздела<sup>226</sup>.

Прежде необходимо отметить, что разделение на клир и мирян зарождалось, видимо, еще в апостольские времена, а первое эпизодическое употребление слова *λαϊκός* в рассматриваемом, вероятно, значении встречается у Климента Римского

---

<sup>223</sup> *Sánchez Salor E.* Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1976. P. 177–182.

<sup>224</sup> См. выше о главе «О правилах для клириков» во второй книги «О церковных службах».

<sup>225</sup> В качестве отправной посылки служит идея о том, что поэтика раннесредневековой литературы, отражающая особенности мышления человека той эпохи как *animal symbolicum*, организуется, согласно С. С. Аверинцеву, по принципу параболы, который предполагает указание не только на предмет высказывания, но и на образ чего-то иного, см.: *Аверинцев С. С.* Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М. 1977. С. 323–334.

<sup>226</sup> Сюда не входит реконструкция всего комплекса представлений о духовенстве в Толедском королевстве и латинском Западе, установление функций и привилегий всех церковных чинов, а также сравнение ситуации с византийским Востоком. Последнее потребовало бы не только отдельного исследования, но и обоснования такой контекстуализации: во-первых, влияние Византии на романо-варварские королевства в течение VII в. временно ослабевает, а во-вторых, сама идея византийского воздействия как простого однонаправленного процесса уже с 1980-х гг. пересматривается исследователями с учетом временных, географических, социальных и множества других факторов в контексте параллельного развития позднеимперского наследия в обеих частях некогда единой империи, см.: *McCormick M.* Byzantium's Role in the Formation of Early Medieval Civilization: Approaches and Problems // *Illinois Classical Studies*. 1987. №2 (12). P. 207–220. Впрочем, отметим, что, на Востоке, видимо, также шел процесс поиска более четких границ клира, см.: *Dagron G.* Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft (8–10 Jh.) // *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Mittelalter*. Bd. 1: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054) / G. Dagron, P. Riche, A. Vauchez, hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von E. Boshof. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 256.

(ум. ок. 100)<sup>227</sup>. Однако как составляющие четкой бинарной оппозиции, на терминологическом уровне явно отражающей указанное разделение, слова *κλήρος* (*clerus*) и *λαϊκός* (*laicus*) более или менее систематически фиксируются только с III в. (Ориген, Тертуллиан, Ипполит Римский)<sup>228</sup>. Используя социально-политическую лексику для описания церкви, Тертуллиан по аналогии с *ordo senatorius* представил клир как *ordo ecclesiasticus (sacerdotalis)*, что предполагало иерархически выстроенное сообщество, руководящее остальными верующим (*plebs, laici*)<sup>229</sup>. Более того, уже в его сочинениях, по мнению исследователей, прослеживается имплицитное уподобление отношений между клиром и мирянами, как между *honestiores* и *humiliores*, между управляющими и управляемыми<sup>230</sup>, что отмечается и в текстах других христианских авторов<sup>231</sup>.

После принятия Миланского эдикта, в течение IV – V вв., происходит дальнейшее становление и обособление клира как группы, когда церковь и клир получают налоговые и правовые привилегии<sup>232</sup>. Как известно, церковные земли были освобождены от поголовной подати, духовенство – от военной повинности и общественных обязанностей (*munera*)<sup>233</sup>. Пресвитера во время допроса нельзя было

<sup>227</sup> Hervada J. Tres estudios sobre el uso del término laico. Pamplona: Ed. Univ. de Navarra, 1973. P. 39 ff; von Campenhausen H. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen: Mohr Siebeck, 1963. S. 82 ff.

<sup>228</sup> Faivre A. Op. cit. P. 195.

<sup>229</sup> van Beneden P. Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie // Vigiliae Christianae. №23 (1969). P. 161–176, esp. 169ff.; Oexle O. G. Op. cit. S. 174–175.

<sup>230</sup> Rankin D. I. Class Distinction as a Way of Doing Church: The Early Fathers and the Christian Plebs // Vigiliae Christianae. №23 (1969). P. 161–176. Речь не идет о том, что миряне являются в собственно юридическом смысле *humiliores*, а именно об осознанной аналогии. Здесь нужно заметить, что в качестве аргументов о раннем появлении разделения на клир и мирян приводят послания Игнатия Антиохийского, на основании которых главным признаком мирян называют подчинение епископу, подробнее см.: Pettersen A. The Laity – Bishop's pawn? Ignatius of Antioch on the Obedient Christian // Scottish Journal of Theology. 1991. № 1 (44). P. 39–56.

<sup>231</sup> Лебедев А. П. Указ. соч. С. 98–106.

<sup>232</sup> Oexle O. G. Op. cit. S. 176.

<sup>233</sup> Болотов В. В. Указ. Соч. Т. III. С. 120–122, 125. См. также: Elliott T. G. The tax exemptions granted to clerics by Constantine and Constantius II // Phoenix. 1978. №4 (32). P. 326–336.

подвергать пыткам, епископ вообще не был обязан участвовать в суде в качестве свидетеля, клир же в целом получает право сословного суда<sup>234</sup>.

До сих пор эти факты нередко прямолинейной интерпретируются как свидетельства, например, о сближении социального статуса клира с гражданскими чиновниками<sup>235</sup> в русле представлений о *Reichskirche* в Поздней Римской империи<sup>236</sup>. Однако такой подход игнорирует клир как таковой в его сущностной оппозиции к «светскому» и «мирскому», без учета которой невозможно полноценное понимание его общественного статуса, как его представляли авторы Поздней Античности и Раннего Средневековья<sup>237</sup>. Ведь сформированное в античной культуре соотношение *профанного* и *сакрального* с появлением христианства и церкви, по мнению исследователей, принципиально трансформировалось: эта оппозиция, видоизменившаяся за счет вытеснения *профанного* (т.е. языческого) *светским*, становится значительно более артикулированной, при этом *сакральное* упорядочивается и получает определенную иерархию, выстроенную по принципу близости к евхаристии, а церковь как институт в лице священнослужителей получает своего рода монопольное право на *сакральное*<sup>238</sup>.

<sup>234</sup> Болотов В. В. Указ. С. 127–130. См. также: Blanco Cordero C. El fuero especial del clero: privilegium fori y su desarrollo en España hasta el siglo VIII. Tesis Doctoral. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1942. P. 20–84.

<sup>235</sup> Сахаров С. А. Особенности правового статуса духовенства в поздней Римской империи (по данным «Кодекса Феодосия») // Христианское чтение. 2011. №5. С. 158–170.

<sup>236</sup> Так, наиболее ярким воплощением этих представлений является т.н. «тезис Клаузера». Теодор Клаузер предполагал включение епископов в систему имперских чинов в ранге *vir illustris* (Klauser T. Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte. Krefeld, 1949), хотя отправной точкой его рассуждений были установки Боннской школы Ф. Дёльгера, известные как *Antike und Christentum*. Лексикологические основания идеи Клаузера были опровергнуты Э. Йергом: Jerg E. *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung*. Wien, 1970.

<sup>237</sup> В частности, становится нерелевантным влияние учение о двух властях и соответствующих сословиях (*ordines*) папы Геласия I (492–496), оказавшее значительное влияние на дальнейшие представления об общественном устройстве, см.: Oexle O. G. Op. cit. S. 177–178.

<sup>238</sup> По крайней мере, это право распространялось на действия по сакрализации лиц и предметов. Упомянутая иерархия *сакрального* распространялась как раз на предметы, например, используемые в литургии, и на людей (от епископа до простых верующих), а также на действия (этот принцип реализуется в проведенном в Высокое Средневековье различении таинств и обрядов). Этим, в частности, можно объяснить столь широкое распространение известного еще язычеству права убежища именно христианскую эпоху (а также расширение его действия за

Этим глобальным противопоставлением сакрального и светского пронизаны и сочинения Исидора. Оно предстает в виде различных оппозиций (мирской – божественный / вечный<sup>239</sup>, земной – небесный<sup>240</sup> и т.д.) и находит свое отражение в представлениях севильского прелата, например, об обществе, деятельной и созерцательной жизни<sup>241</sup> или уровнях знания<sup>242</sup>. «Сакральное» и «светское» могут быть поняты именно как диада в ключе переосмысленного образа двух Градов: *saeculum* («мир» или «век сей») – это сфера общественно-политических отношений и властных институтов<sup>243</sup>. Конкретно под этим имеется в виду сфера, связанная в первую очередь с муниципальным управлением и курией, занятием каких-либо нецерковных должностей (судей или комитов), вероятно, военной службой, а также с публичными действиями, вокруг которых выстраивалась общественная жизнь античной гражданской общины – от разного рода зрелищ до судебных разбирательств и торговли<sup>244</sup>. Связь *светского* с властными институтами,

---

пределы храма), см.: *Schmitt J.-C.* La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval // *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. 1992. №9. P. 19–29. Ср. замечание Я. Буркхардта, что «греки и римляне составляли светское общество»: *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М.; СПб., 2013. С. 122 и далее.

<sup>239</sup> Sent. III.8.4: «Geminum confert donum lectio sanctorum scripturarum, siue quia intellectum mentis erudit, seu quod a *mundi uanitatibus* abstractum hominem *ad amorem Dei* perducit. Excitati enim saepe illius sermone, subtrahimur a *desiderio uitae mundanae*, atque accensi in amore sapientiae, tanto uana *spes mortalitatis* huius nobis uilescit, quanto amplius legendo *spes aeterna* claruerit»; Sent. III.15.2: «Actiua uita mundanis rebus bene utitur, contemplatiua uero mundo renuntians, soli Deo uiuere delectatur»; Regula monachorum. 4.1: «...Tunc enim servi Christi liberum animum divinae militiae offerunt, quando a se spei saecularis vincula cuncta praecidunt». Etc.

<sup>240</sup> DEO II.18.1: «Inde agmina uirorum et puellarum sanctorum, inde sectatores et sectatrices perpetuae continentiae pullularunt, castigantes se non solum in corpore sed etiam in ipsa concupiscentiae radice castrantes, *caelestemque atque angelicam* uitam *in terrena mortalitate* meditantes atque in carne corruptibili incorruptionem perpetuam retinentes»; Diff. II.29: «Illa fabulis vanis oblectatur et verbis, ista Scripturarum meditationibus atque praeceptis; illa *gaudet spectaculis rerum terrestrium*; ista *contemplatione coelestium gaudiorum*». Etc.

<sup>241</sup> См. ниже гл. II. §2.2.

<sup>242</sup> *Мареј Е. С.* Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2013. Вып. 1 (45). С. 7–19.

<sup>243</sup> Ср.: *Markus R. A.* The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great // *The Journal of Theological Studies*. 1985. №1(36). P. 84–96.

<sup>244</sup> В частности, такое понимание следует из требований к клиру в DEO II. 2.1 (см. ниже), которое в полной мере проясняется из списка препятствий для рукоположения в епископы: IV Tolet. 19: «...nonnulli etiam sceleribus implicati uel *saecularis militiae dediti*, indigni ad honorem summi ac sacri ordinis peni en erunt. deinceps qui non promoueantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est... qui *saecularis militiae dediti* sunt *qui curiae nexibus obligati* sunt». О

опирающимися на насилие и страх, хорошо видна из 48-й главы третьей книги «Сентенций» Исидора и последовательности предшествующих и последующих глав<sup>245</sup>. Принципиально, что *saeculum* и *светское* непосредственно связываются Исидором с грехами<sup>246</sup>.

*Сакральное* указывает, в первую очередь, на принадлежность Богу<sup>247</sup>: Священное Писание (*scriptura sacra, sacra eloquia*<sup>248</sup>), день Господень или место погребения святого<sup>249</sup>, а также церковная, литургическая утварь<sup>250</sup>. Из этих примеров можно заключить, что конкретные проявления *сакрального* связаны в первую очередь с богослужением. Однако для понимания *сакрального* важнее то, что оно являет собой оппозицию по всем параметрам *светскому / секулярному*, описанному выше. В этом смысле принципиально, что грех, которому человек служит в миру, есть полное противоречие *сакральному*, поскольку он —

---

военной службе, которая может, в частности, подразумеваться в этом каноне: *Cazier. Op. cit. P. 214–215.*

<sup>245</sup> Sent. III.48. De praelatis: «1. Vir iustus aut omni *potestate saeculari* exuitur aut, si aliqua cingitur, non sub illa curuatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat... 2. Qui in adpetendis *honoribus saeculi* aut prosperitatibus mundi instanti desudat labore, et hic et in futuro uacuu inuenitur a requie, tantoque *sarcinis peccatorum* grauatur, quanto a bonis operibus alienus. 3. Quanto quisque amplius *saecularis honoris* dignitate sublimatur, tanto grauius curarum ponderibus adgrauatur... 4. Quanto quisque *curis mundi* maioribus occupatur, tanto facilioribus *uitiis* premitur...». О структуре см.: гл. II. §2.1.

<sup>246</sup> Exp. VT. In Exodum. 35.2: «Hoc de praesenti non dicitur saeculo, sed de futuro, quia in sex aetatibus huius saeculi seruiantes, in septimo die, id est, aeterno Sabbato liberabimur, si tamen voluerimus esse liberi, dum *adhuc in saeculo seruiamus peccato*». Особенно эта идея заметна при сравнении с источником исидорова толкования: *Hieronymus Stridonensis. Adversus Iovinianum. 2.25.* См. также Sent. III.48.4: «Quanto quisque *curis mundi* maioribus *occupatur*, tanto facilioribus *uitiis premitur*. Si enim uix ualet *peccata* animus deuigare quietus, quanto magis occupatione *saeculari* deuinctus».

<sup>247</sup> Diff. I. 33 (498): «*Sacrum* vocamus quod *ad Deum pertinent*». Причем, легитимная форма сакрального (*sacer*) возможна только в рамках истинной религии, см.: *Fontaine J. Le «sacré» antique vu par un homme du VIIe siècle: le livre des Étymologies d'Isidore de Séville // Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité. №48 (1989). P. 394.*

<sup>248</sup> Например, Sent. I.18.4–5; III. 9.2.

<sup>249</sup> *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum. 42:* «Denique, dum adversus milites, qui Septem oppidum, pulsus Gothi, invaserant, Oceani freta transissent, idemque castrum magna vi certaminis expugnarent, *adveniente die Dominico*, deposuerunt arma, ne *diem sacrum praelio funestarent*»; Ibid. 45: «Iste adversus Cordubensem urbem praelium movens, dum in contemptum catholicae religionis *beatissimi martyris Aciscli* iniuriam inferret, hostiumque ac iumentorum cruore *sacrum sepulcri eius locum*...».

<sup>250</sup> Etym. XV.5.1: «*Sacrarium* proprie est locus templi in quo *sacra* reponuntur». Regula monachorum. 20.1: «Ad *custodem sacrarii pertinet cura vel custodia templi*, signum quoque dandi in vespertinis, nocturnisque officiis, vel *vestes* suere, ac *vasa sacrorum, Codices quoque instrumentaque cuncta, oleum in usus sanctuarii, cera et luminaria*».

оскорбление Бога, отпадение от Него и причина не оказаться в царстве Божьем<sup>251</sup>, которое противопоставляется веку сему, т.е. *светскому*<sup>252</sup>. В частности, поэтому праведность как безгреховность, подразумевающая в пределе святость<sup>253</sup> — проявление *сакрального*<sup>254</sup>, проще достигается в бегстве от тщеты мира<sup>255</sup>.

Что касается образа двух Градов, соотносимого с описанной оппозицией, то у Исидора он встречается лишь единожды<sup>256</sup>, что в целом характерно для литературы Толедского королевства, где, по сравнению с другими регионами, труды Августина получили не такое широкое распространение<sup>257</sup>. И хотя сочинение «О граде Божьем» здесь было известно<sup>258</sup>, а Исидор цитировал этот текст чаще, чем остальные труды епископа Гиппона<sup>259</sup>, вопрос о том, как эта модель была усвоена и переосмыслена в Испании, составляет отдельную исследовательскую задачу. Пока можно отметить, что, противопоставление двух Градов (*civitates*) с его историко-политическими коннотациями, вероятно, было не актуально для нового проекта, начало которому положил III Толедский собор и развил Исидор<sup>260</sup> и

<sup>251</sup> DEO II. 17(16). 4: «Quod autem cinere asparguntur, uel ut sint memores quia cinis et pulvis sunt uel quia pulvis facti sunt, id est impii facti sunt. Vnde et illi praeuaricatores primi homines, *recedentes a deo* malisque factis *offendentes creatorem*, in puluerem unde sumpti sunt redierunt... 5. ... et per fauillam cineris perpendamus *mortis sententiam* ad quam peccando peruenimus»; Ibid. II.25 (24).7: «...Qui si priusquam regenerentur transierint, procul dubio a *regno Christi alieni sunt*... 8. Quamuis autem per regenerationem pereat originale delictum, *poena* tamen *mortis quae per praeuaricationem mandati introit* manet et in eos quos a reatu originis purgat baptisma saluatoris...».

<sup>252</sup> Etym. VI.1.11: «Summa autem utriusque Testamenti trifarie distinguitur: id est in historia, in moribus, in allegoria. Rursus ista tria multifarie dividuntur: id est quid a Deo, quid ab angelis, vel ab hominibus gestum dictumque sit; quid a prophetis nuntiatum de Christo et corpore eius; quid de diabolo et membris ipsius; quid de veteri et novo populo; quid de *praesenti saeculo et futuro regno* atque iudicio».

<sup>253</sup> Etym. VII.2.36: «Nazareus a merito, id est *sanctus sive mundus, quia peccatum non fecit*».

<sup>254</sup> Diff. I.33(498).

<sup>255</sup> García R. M. H. El uso del término *saeculum* en el tratado *De vana saeculi sapientia* de Valerio del Bierzo // *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. 1997. №48 (145). P. 81–98.

<sup>256</sup> Exp. VT. In Genesin. 6

<sup>257</sup> Weidmann C. Augustine's Works in Circulation // *A Companion to Augustine* / Ed. by M. Vessey. Malden: Wiley-Blackwell Publishing, 2012. P. 436.

<sup>258</sup> Например: Br. Ep. 44.

<sup>259</sup> Martín J. C. Isidore of Seville // *The Oxford guide to the Historical Reception of Augustine*. 2 vols. Vol. 2 / Ed. by K. Pollmann. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1194.

<sup>260</sup> См., например: Rus Rufino S. Unidad y paz en el reino visigodo. Dos aspectos del pensamiento político de Isidoro de Sevilla // *Antiquité Tardive*. 2015. Vol. 23. P. 81–94; González Blanco A. Lenguaje y teología en el Tercer Concilio de Toledo // *Antigüedad y Cristianismo*. 1995. №. 12. P. 375–384;

который можно кратко описать известными словами Л.П. Карсавина: «До известной степени государство висиготов прообразует монархию Карла Великого. Ближе, чем лангобардское, подходит оно к идеалу "града Божьего"»<sup>261</sup>.

Как отмечалось, оппозиция *светского* и *сакрального*, принципиально важна для понимания статуса духовенства, который на уровне визуальной культуры, игравшей большую роль в формировании идентичности и конструирования социума<sup>262</sup>, отражался в таком внешнем знаке клириков, как тонзура<sup>263</sup>.

Тонзура распространяется среди духовенства не ранее VI в.<sup>264</sup> Немало о ней пишет папа Григорий I, настаивая, чтобы ее выбривали не только клирики и монахи, но и те, кто был занят в управлении церковным имуществом<sup>265</sup>. Однако предписание обязательного выбривания тонзуры становится нормой канонического права именно на IV Толедском соборе под председательством Исидора Севильского<sup>266</sup>. 41-й канон постановляет, что по всей Испании клир должен единообразно выстригать тонзуру определенной формы, описанной в трактате «О церковных службах»<sup>267</sup>.

---

*Álvarez García F.* Tiempo, religión y política en el «Chronicon» de Ioannis Biclaensis // *En la España Medieval*. 1997. №20. P. 9–30.

<sup>261</sup> *Карсавин Л. П.* Культура Средних веков. Киев: Символ – AirLand, 1995. С. 35.

<sup>262</sup> *Using Images in Late Antiquity* / Ed. by Stine Birk, Troels Myrup Kristensen, Birte Poulsen. Oxford–Philadelphia: Oxbow Books, 2014. P. 3.

<sup>263</sup> См. также статью: *Gross A., Thibault-Schaefer J.* Sémiotique de la tonsure de l'insipiens à Tristan et aux fous de Dieu // *Le clerc au Moyen Âge*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1995. P. 244–275, где, в частности, отмечается, что тонзура как отличительный знак клирика почти всегда подчеркивается в средневековых иллюминациях (как композиционно, так и другими художественными способами).

<sup>264</sup> *Barrow J.* Op. cit. P. 2, 29–33. В Испании тонзура впервые упоминается в 527 г. (II Tolet. Can. 1). Однако речь здесь идет, видимо, о чтецах: *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 22.

<sup>265</sup> *Pellegrini P.* Op. cit. P. 135–136.

<sup>266</sup> *Керов В., Сахаров П.* Тонзура // *Католическая энциклопедия*. Т. 4. М., 2011. Ст. 1408.

<sup>267</sup> IV Tolet. Can. 41: «Omnes clerici uel lectores sicut Leuitae et sacerdotes, detonso *superius toto capite, inferius solam circuli coronam relinquunt, non sicut hucusque* in Galleciae partibus facere lectores uidentur, qui prolixis ut laici comis *in solo capitis apice modicum circulum londunt*. Ritus enim iste in Spanias hucusque haereticorum fuit, unde oportet ut pro amputando ecclesiae scandalo hoc signum dedecoris auferatur, et una sit tonsura uel habitus sicut totius Spaniae est usus. Qui autem hoc non custodierit, fidei catholicae reus erit».



Выбривание или сострижение волос на голове имело в раннесредневековом обществе множество социально значимых смыслов: позор<sup>268</sup>, приношение клятвы, уважение и подчинение по отношению к тому, кому волосы отдаются, усыновление тем, кто волосы выстригает и т.п.<sup>269</sup> Сохраняя эти коннотации, тонзура в первую очередь символизировала переход из светского состояния в духовное, преданность Богу и отказ от мира<sup>270</sup> и в результате, судя по словам Исидора<sup>271</sup>, онтологическое изменение человека в целом, отчасти сопоставимое со «вторым крещением»<sup>272</sup>.

Именно с потерей волос связана важная особенность социального положения духовенства: клирик не обладал политической правомочностью. Так, согласно отцам VI Толедского собора, возглавить королевство не мог человек с тонзурой, или позорно остриженный, или рабского происхождения, а также чужестранец<sup>273</sup>. В соответствующем каноне эти пункты представлены как препятствия одного порядка, поэтому тонзура до определенной степени символизировала одновременно и частичный отказ от статуса свободнорожденного, и отнесение к

<sup>268</sup> См.: Ауров О. В. “Alço la mano, a la barba se tomo”: Из истории испанской средневековой правовой символики // Кентавр/Centaurus. Studia classica et mediaevalia. Вып. 1. М.: РГГУ, 2004. С. 125–160; Crouch J. The Judicial Punishment of *Decalvatio* in Visigothic Spain: a Proposed Solution based on Isidore of Sevilla and the *Lex Visigothorum* // The Mediterranean Review. 2010. Vol. 3. №1. P. 59–81.

<sup>269</sup> James E. Bede and the Tonsure Question // Peritia. 1984. №3. P. 88–89. Последнее примечательно в том контексте, что первый раз тонзуру у клирика выбривал епископ: Barrow J. Op. cit. P. 32. Тонзура в определенных контекстах могла восприниматься как своего рода метафорическая кастрация, см.: Mills R. The Signification of the Tonsure // Holiness and Masculinity in the Middle Ages / P. H. Cullum, K. J. Lewis, ed. Cardiff, 2004. P. 115.

<sup>270</sup> Pellegrini P. Op. cit. P. 136; Fernandez Alonso J. Op. cit. P. 22.

<sup>271</sup> DEO II.4.3: «Est autem in clericis tonsura *signum* quoddam quod *in corpore figuratur sed in animo agitur*, scilicet ut hoc signo in religione uitia resecantur et criminibus carnis nostrae quasi crinibus exuamur atque inde *innouatis sensibus*, ut comis rudibus, enitescamus expoliantes nos, iuxta apostolum, ueterem hominem cum actibus suis et induentes nouum qui renouatur in agnitionem dei; quam *renouationem in mente* oportet fieri, sed in capite demonstrari ubi ipsa mens noscitur habitare». («У клириков же тонзура – своего рода знак, который делается на теле, но действует в душе, а именно так, чтобы этим знаком в служении Богу отсекались пороки и чтобы мы сбросили грехи нашей плоти, как будто волосы, и чтобы затем, обновив наши чувства, подобно неубраным волосам, заблистали мы, совлекая, согласно апостолу, ветхого человека с делами его и облачаясь в нового, который обновляется в познании Бога. Следует, чтобы обновление, которое происходит в уме, отображалось и на голове, где, как мы знаем, он обитает»).

<sup>272</sup> Ср.: Афанасьев Н., *протопр.* Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 19.

<sup>273</sup> VI Tolet. Can. 17: «Rege uero defuncto nullus tyrannica praesumptione *regnum assumat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decalvatus aut seruilem originem* trahens uel extraneae gentis homo...».

числу чужестранцев в метафорическом плане (см. ниже). Но это добровольное принятие на себя своего рода унижения было сопоставимо с подобными действиями святых, что помещало клирика наверх религиозно переосмысленной иерархии<sup>274</sup>.

Исидорова трактовка формы тонзуры подтверждает эту идею о высоком положении, которое достигается через унижение, являющееся таковым только в системе мирских отношений (*saeculum*). «А то, что голова сверху обстрижена, а внизу остается круглая «корона», я думаю, этим символизируется священство и царство церкви. Ведь у древних тиара помещалась на голове священников. Сделанная из виссона, она была шаровидной, наподобие полусферы, и это выражается в остриженной части головы. Корона – это широкий золотой обод, который венчает головы королей. Поэтому знак обеих отображается на голове клириков, чтобы также своего рода уподоблением тела исполнить то, что написано, когда апостол Петр обучает: "Вы – род избранный, царственное священство" (1 Пет. 2. 9)»<sup>275</sup>.

Исидор напрямую не относит слова апостола к духовенству, они относятся ко всем членам церкви<sup>276</sup>. Однако именно клир в первую очередь репрезентует идею царственного священства, о чем и свидетельствует тонзура. Характерна лексика, используемая епископом Севильи в соответствующем фрагменте «О церковных службах»: *figurari, similitudo*, которые могут использоваться в экзегетическом контексте<sup>277</sup> и шире – при описании соотношения сокровенной,

<sup>274</sup> James E. Op. cit. P. 94–95. См. также: Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Он же. Символ и ритуал. М., 1983. С. 256–257.

<sup>275</sup> DEO II.4.4: «Quod uero, detonso superius capite, inferius circuli corona relinquitur, sacerdotium regnumque ecclesiae in eis existimo figurari. Thiara enim apud ueteres constituebatur in capite sacerdotum (haec ex bysso confecta rotunda erat quasi sfera media), et hoc significatur in parte capitis tonsa; corona autem latitudo aurea est circuli quae regum capita cingit. Vtrumque itaque signum exprimitur in capite clericorum ut impleatur etiam corporali quadam similitudine quod scriptum est Petro apostolo perdocente: Vos estis genus electum regale sacerdotium». *Cfr.*: Etym. XIX.21. *De veste sacerdotali in lege*; XIX.30.1.

<sup>276</sup> DEO II.26 (25).2: «...iam non soli pontifices et reges sed omnis ecclesia unctione crismatis consecratur, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lauacrum unguimur ut Christi nomine censeamur».

<sup>277</sup> De fide Catholica. II. 20.2; DEO II.5.4; Exp. VT. In Exodum. 59.7. Подробнее см. гл. II. §2.

священной, божественной реальности (*mysterium*) и указывающего на нее знака (*sacramentum*)<sup>278</sup>. Поэтому неудивительно, что клирик с неправильной тонзурой (небольшого размера на темени) приравнивался к еретику<sup>279</sup>.

Примечательно, что, используя для описания тонзуры клириков цитаты из сочинений, посвященных монахам<sup>280</sup>, Исидор, говоря о последних, сострижение волос упоминает лишь вскользь<sup>281</sup>. В таком полном виде размышления о тонзуре именно клириков появляются, насколько можно судить, впервые. Символическое значение тонзуры, выбривание которой означало отказ от мира (*saeculum*), в полной мере отражало понимание Исидором слова *клир*.

Конкретное содержание понятия *clerus*, в первую очередь, применительно к составу духовенства, в эпоху Поздней Античности было очень подвижно: нижняя граница постоянно смещалась<sup>282</sup>. Значение этого слова могло меняться не только в разных текстах, но даже в рамках одного фрагмента, и в целом терминология к началу VII в. была еще неустойчивой<sup>283</sup>. Исидор Севильский называет клириками всех, кто поставлен в степени церковного служения или усердно служит в церкви Христовой; в их числе: остиарий (привратник), псалмопевец, чтец, экзорцист, аколит (аколуф), субдиакон (иподиакон), диакон, пресвитер, епископ<sup>284</sup>.

Однако, судя по всему, ядро представлений Исидора о клире заключается в трактовке самого слова. Повторяя мысль Августина, прелат Севильи пишет, что

<sup>278</sup> *García Paredes J. C. R.* Teología fundamental de los sacramentos. Madrid, 1991. P. 5–94; *Mazza E.* Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age. N. Y., 1989. P. 15.

<sup>279</sup> IV Tolet. 41: «...*non sicut hucusque* in Galliciae partibus facere lectores uidentur, qui prolixius ut laici comis *in solo capitis apice modicum circulum londunt. Ritus enim iste in Spanias hucusque haereticorum* fuit...». Версии о том, какие еретики могли иметься в виду, см. в работе: *Orlandis J., Ramos-Lisson D.* Op. cit. P. 283–284, n. 89.

<sup>280</sup> *Aug.* De opere monachorum; *Paulinus Nolanus.* Ep. 23.

<sup>281</sup> DEO II.16 (15).7: «Quintum genus est circellionum qui sub habitu monachorum usquequaque uagantur... *alii criniti incedunt ne uilior habeatur tonsa sanctitas quam comata*, ut uidelicet qui eos uiderit antiquos illos quos legimus cogitet Samuhelem et Heliam et ceteros».

<sup>282</sup> *Faivre A.* Op. cit. passim.

<sup>283</sup> *Hübner S.* Op. cit. S. 22–28; *Pellegrini P.* Op. cit. P. 71–75.

<sup>284</sup> DEO II.1.1: «Itaque omnes qui in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati sunt generaliter clerici nominantur». Etym. VII.12.2–3: «2. Propterea ergo dicti clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Domini partem habent. Generaliter autem clerici nuncupantur *omnes qui in ecclesia Christi deserviunt*, quorum gradus et nomina haec sunt: [3] ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus».

клирики так называются потому, что Матфий был первым поставлен на служение по жребию (*sorte*), а *cleros* переводится на латынь как удел (*sors / hereditas*)<sup>285</sup>.

По этому поводу Исидор дает ключевой комментарий: клирики отданы Господу во владение, поскольку они назначены служителями его алтаря. Поэтому они должны усердно служить Богу вдали от мирских препятствий (*inpedimento saeculi*) и быть нищими духом, чтобы могли, подобно Давиду, сказать: «Господь есть часть наследия моего» (Пс. 15. 5)<sup>286</sup>. Принадлежность Богу указывает на сакральный статус клира<sup>287</sup>, что делает их исключенными из системы мирских отношений, которые присущи мирянам<sup>288</sup> и, как уже отмечалось, противопоставлены будущему Царству Божию.

Поэтому логично появление здесь характеристики *pauperes spiritu*, «ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5. 3). Кроме того, выключенность из мира предстает как одна из важнейших характеристик святых, которые есть странники и пришельцы (*peregrinos et hospites*) в этом веке<sup>289</sup>. Именно в этом переносном смысле клирики могли приравняться к чужестранцам в соответствии со словами «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18. 36). Исключенность из мира сего святых проявляется в том, что они никогда не стремятся к заботам о мирских делах

<sup>285</sup> Etym. VII.12.1: «Cleros et clericos hinc appellatos, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. KLEROS enim Graece sors vel hereditas dicitur»; DEO II.1.1: «Nam "cleros" sors interpretatur; unde et hereditas grece "cleronomia" appellatur, et heris "cleronomos"». *Cfr.*: Enar. in Ps. 67. 19.

<sup>286</sup> DEO II. 1.2: «Vnde oportet ut qui deum hereditatem possident absque ullo inpedimento saeculi deo servire studeant, et pauperes spiritu esse contendunt, ut congrue illud psalmistae dicere possint: *Dominus pars hereditatis meae*»; Exp. VT. In Josue. 15.1–2: «1. Cur vero Levitae non acceperunt haereditatem terrae? Utique quia Dominus noster Iesus **Christus ipse est haereditas eorum**, sicut scriptum est: Ego haereditas eorum, et possessio non dabitur eis in Israel. Ego enim sum possessio eorum. **Clericorum enim haereditas et possessio** ob hoc se dici voluit Deus, quia **ministri altaris ipsius effecti sunt, et sors, propter quod et clerus sors interpretatur**. 2. Ergo Domini haereditatem merito possidet, qui, ut absque impedimento deservire Deo valeat, pauper spiritu esse contendit, ut congrue illud Psalmistae dicere possit: *Dominus pars haereditatis meae et calicis mei* (Psalm. XV)». В последнем сочинении используются не только термины *sors* и *hereditas*, но и непосредственно *possessio* (владение, собственность). О развитии соответствующей правовой терминологии см.: Ауров О. В. Город и рыцарство... С. 186–222.

<sup>287</sup> Diff. I. 33 (498): «**Sacrum** vocamus quod **ad Deum pertinent**».

<sup>288</sup> DEO II.3.1: «**Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia** neque inter clericos religio **retentat** diuina, sed solutos atque oberrantes sola turpis uita complectit et uaga».

<sup>289</sup> Sent. III.16.4: «Sanctos uiros in **hoc saeculo peregrinos** esse et **hospites**...».

(*occupationum saecularium curas*)<sup>290</sup>. И точно так же клир должен воздерживаться от светских обязанностей и дел (*saecularia officia negotiaque*) и не занимать почетных должностей (*honorum gradus*)<sup>291</sup>.

Это уподобление святым должно было подчеркивать сакральный статус клира, особую близость к Богу, поскольку, как уже было сказано, святое сакрально<sup>292</sup>. Наконец, слова из 15-го псалма понимаются Августином, чье толкование выше цитирует Исидор, в контексте именно противопоставления «мирского» и «святого»: иные выбирают для наслаждения себе бранные и преходящие доли, доля святых – вечный Господь<sup>293</sup>.

Трактовка Исидора понятия *clerus* является яркой иллюстрацией вышеописанной мысли об иерархичности и упорядоченности сакрального, одним из сосредоточений которого было как раз духовенство, что и предопределяло его привилегии<sup>294</sup>, статус и нормы поведения. В «О церковных службах» вслед за разбором понятия клира епископ Севильи описывает правила поведения клириков<sup>295</sup>, через которое манифестируются особенности статуса духовенства.

Анализ работы Исидора со своими источниками позволяет определить конституирующие элементы в выстраивании этоса клира. При описании клира Исидор нередко использует новозаветные цитаты, первоначально обращенные ко всем христианам. В этом отношении примечателен следующий пример. В самом начале названной главы Исидор пишет: «Поэтому они должны, согласно закону отцов, заботиться о том, чтобы удаляться от престолярной жизни,

<sup>290</sup> Sent. III. 33.3 : «Sancti uiri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt».

<sup>291</sup> DEO II.2.1: «Vsuris nequaquam incumbant, neque turpium occupationum lucrorum fraudisque cuiusquam studium appetant, amorem pecuniae quasi materiam cunctorum criminum fugiant; **saecularia officia negotiaque abiciant, honorum gradus per ambitiones non subeant**». («Никким образом им не следует жить ссудами и добиваться постыдных занятий ради наживы и участия в каком-либо обмане, следует бежать стяжательства, словно начала всех преступлений. Им следует воздерживаться от светских обязанностей и дел, не вступать из тщеславия на ступени почетных должностей»).

<sup>292</sup> Diff. I. 33 (498): «Sacrum vero et sanctum est».

<sup>293</sup> Enar. in Ps. 15.5: «Eligant sibi alii partes quibus fruuntur, **terrenas et temporales: portio sanctorum Dominus aeternus** est».

<sup>294</sup> Schmitt J.-C. Op. cit. P. 23.

<sup>295</sup> DEO II. 2. De regulis clericorum.

воздерживаться от мирских развлечений, не ходить ни на зрелища, ни на торжественные шествия, бежать публичных пиров, а на частных не только стыдливо, но и трезво себя вести»<sup>296</sup>.

Примечательно упоминание таких социальных явлений, как зрелища (*spectacula*), торжественные шествия (*pompa*), публичные пиры (*convivia publica*). Не менее интересны слова о дозволенных частных пирах (*convivia privata*). Перед нами парафраз одного-двух фрагментов сочинения раннехристианского апологета Марка Минуция Феликса «Октавий»<sup>297</sup>, написанная, по-видимому, между 175 и 248 гг.<sup>298</sup> Таким образом, упомянутые выше реалии однозначно происходят из языческого Рима. Так, зрелищами (*spectacula*) обычно завершался ряд языческих религиозных праздников, количество которых в году доходило до 135<sup>299</sup>.

Помпа – это торжественная процессия в честь богов и людей, нередко во время цирковых игр и других религиозных зрелищных мероприятий<sup>300</sup>. Однако ко времени Исидора в слове *pompa* происходит смысловой сдвиг. За ним сохраняется значение триумфального шествия<sup>301</sup>, а традиционное языческое понимание предстает как неактуальное и соотносится с далеким прошлым<sup>302</sup>. При этом

<sup>296</sup> DEO II. 2.1: «His igitur lege patrum cauetur ut a uulgari uilita seclusi a mundi uoluptatibus sese abstineant, non spectaculis non pompis intersint, conuiuia publica fugiant, priuata non tantum pudica sed et sobria colant». («Поэтому они должны, согласно закону Отцов, заботиться о том, чтобы удаляться от простонародной жизни, воздерживаться от мирских развлечений, не ходить ни на зрелища, ни на торжественные шествия, бежать публичных пиров, а на частных не только стыдливо, но и трезво себя вести»).

<sup>297</sup> Cp.: Marcus Minucius Felix. Octavius. 12: «Vos vero suspensi interim atque solliciti, **honestis voluptatibus abstinetis. Non spectacula visitis, non pompis interestis: convivia publica absque vobis**; sacra certamina, praecerptos cibos, et delibatos altaribus potus abhorretis»; Ibid. 31: «**Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria**: nec enim indulgemus epulis, aut convivium mero ducimus; sed gravitate hilaritatem temperamus, casto sermone, corpore castiore».

<sup>298</sup> Альбрехт М. фон. История римской литературы: от Андроника до Бозция и ее влияние на позднейшие эпохи. Т. 3. М., 2005. С. 1690–1705.

<sup>299</sup> Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 169.

<sup>300</sup> Подробнее см.: Bömer F. Pompa // Pauly-Wissowa RE. Bd. XXI. 2. Stuttgart, 1952. Sp. 1878–1994.

<sup>301</sup> Etym. XVIII. 2.1–2: «[1] Omne regnum saeculi huius bellis quaeritur, victoriis propagatur. Victoria dicta quod vi, id est virtute, adipiscatur. Hoc est enim ius gentium, vim vi expellere. Nam turpis est dolo quaesita victoria... [2] Pompa dicta est Graeca significatione, APO TOU POMPEUEIN, hoc est publice ostentari. **Praecedat autem victoria pompam, ideo quod ituris ad hoc certamen primum est victoriae votum**».

<sup>302</sup> Etym. I.39.16: «Bucolicum, id est pastorale carmen, plerique Syracusis primum conpositum a pastoribus opinantur, nonnulli Lacedaemone. Namque transeunte in Thraciam Xerxe rege Persarum, cum **Spartanae virgines sub hostili metu neque egredi urbem neque pompam chorumque agrestem**

языческий контекст не исключается полностью. Начиная с IV в. широко распространяются совершавшиеся на январские календы новогодние шествия, сопровождавшиеся ношением масок, переодеванием в животных и т.п.<sup>303</sup>. Подобные празднования описывает Исидор<sup>304</sup>: хотя он не использует термин *pompa*, эти шествия, в соответствии с упомянутым выше принципом параболы, соотносятся одновременно и с *pompa diaboli*<sup>305</sup>, от чего отрекается каждый крещаемый<sup>306</sup>, отказываясь тем самым не столько от языческих обычаев, сколько в целом от мира и предшествующему крещению образу жизни<sup>307</sup>. Через призму именно этой идеи, учитывая сказанное о тонзуре и понятии *clerus*, надо рассматривать запрет клирикам посещать шествия и зрелища.

Под *convivium publicum* в эпоху Минуция Феликса подразумевалось общественное угощение народа, соединявшееся с так называемым лектистернием

---

*Dianae de more exercebant, turba pastorum, ne religio praeteriret, eundem inconditis cantibus celebrabant».*

<sup>303</sup> Bömer F. Op. cit. Sp. 1989. Языческие обряды на январские календы фиксируются и гораздо позднее: Гуревич А. Я. Народная культура раннего средневековья в зеркале «покаянных книг» // Средние века. 1973. Вып. 37. С. 38–39.

<sup>304</sup> DEO I.41.2: «Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes *species monstruosas in ferarum habitu transformantur*; alii *femineo gestu demutati uirilem uultum effeminant*; nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia *saltantium pedibus*, tripudiantium plausibus; quodque his turpius nefas, nexis inter se utriusque *sexus choris, inops animi, furens uino, turba miscitur*».

<sup>305</sup> Etym. XVIII. 59.1: «Haec quippe *spectacula crudelitatis et inspectio vanitatum non solum hominum vitiis, sed et daemonum iussis instituta sunt*. Proinde nihil esse debet Christiano cum Circensi insania, cum inpudicitia theatri, cum amphitheatri crudelitate, cum atrocitate arenae, cum luxuria ludi. Deum enim negat qui talia praesumit, fidei Christianae praevaricator effectus, qui id denuo appetit *quod in lavacro iam pridem renuntiavit; id est diabolo, pompis et operibus eius*». См. также: Bömer F. Op. cit. Sp. 1989–1993; Waszink J. H. *Pompa diaboli* // *Vigiliae Christianae*. 1947. Vol. 1. №1. P. 13–41.

<sup>306</sup> DEO II.25 (24).5: «Duae sunt namque pactiones credentium. Prima enim pactio est in qua *renuntiatur diabolo et pompis et universae conversationis illius*; secunda pactio est in qua se credere in patrem et filium et spiritum sanctum profitetur».

<sup>307</sup> Finn T. M. It Happened One Saturday Night: Ritual and Conversion in Augustine's North Africa // *Journal of the American Academy of Religion*. 1990. Vol. 58. №4. P. 604. Своего рода реинтерпретация понятия *pompa diaboli* происходит в V в., когда языческое содержание традиционных зрелищ не забывается, но уже имеет меньшее значение, чем во времена Тертуллиана, который первый использовал эти слова, см.: Slyke D. G. The Devil and His Poms in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery // *Dumbarton Oaks Papers*. 2005. Vol. 59. P. 71. Впрочем, у последнего отказ от *pompa diaboli*, непосредственно связанной с играми и зрелищами, также прочитывается в смысле отречения от тщеты сего века, см.: Vilanou C. *Literatura Cristiana i metafores esportives* // *Revista Catalana de Teologia*. 2003. Vol. 28. №3. P. 467–469.

(*lectisternium*, обряд символического пиршества одного или нескольких богов, чьи статуи расставлялись на обеденных ложах перед накрытым столом)<sup>308</sup>. Жертвенная пища от лектистерния передавалась для общественных пиров (*convivia publica*), почему христиане старательно их избегали. Поскольку к VII в. слово *lectisternium* теряет свое первоначальное значение<sup>309</sup>, стоит обратить внимание на термин *convivium*. Это тем более важно, так как пир в античности был одним из главных средств коммуникации, способом организации политической и социальной жизни, способом выстраивания идентичности сообщества с определенной моделью поведения и ценностями<sup>310</sup>.

Судя по всему, для Исидора словосочетание *convivia publica* было в определенном смысле тавтологией, так как пир публичен по своей сути: важно было не утоление голода, для чего существовала частная трапеза (*privata mensa*, ср.: *convivia privata*), а совместное возлежание, потребление еды и вина (*discumbendi, edendi, et bibendi*), а также беседа<sup>311</sup>. Слово *convivium* имело две противоположные коннотации: негативно-бытовую<sup>312</sup> и возвышенно-мистическую

<sup>308</sup> Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. СПб., 1885. С. 726; Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 417.

<sup>309</sup> Etym. XV.5.1: «*Sacrarium proprie est locus templi in quo sacra reponuntur; sicut donarium est in quo conlocantur oblata; sicut lectisternia dicuntur ubi homines sedere consueverunt*». Это единственное место в корпусе текстов Исидора, где использует указанное слово, при этом видно, что значение поменялось кардинально (кушетка, скамья).

<sup>310</sup> Smith D.E. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis, 2003. P. 1–12, 279. См. также: Scholliers P. Meals, Food Narratives, and Sentiments of Belonging in Past and Present // Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages / P. Scholliers, ed. Oxford, New York, 2001. P. 3–12, esp. 10ff.; McGowan A. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford, 1999. P. 1–9. Что касается пира как способа организации политической жизни образованных кругов общества, то в императорскую эпоху *convivium*, нередко выступая синонимом *circulus*, представлял собой вроде клуба, см.: Вержбицкий К. В. Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлиам-Клавдиям // Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999. Серия 2, вып. 2. С. 104–107.

<sup>311</sup> К идее разговора за столом Исидор возводит одну из этимологий слова *convivium*. Etym. XX.1.3: «*Convivium apud Graecos a conpotatione, APO TOU POTOU. Apud nos vero a convictu rectius appellatur, vel quia vitae conlocutionem habet. Item convivium a multitudine convalescentium; nam privata mensa victus est, convivium non est. Convivii triplex est modus: discumbendi, edendi, et bibendi*»; Ibid. XV.3.7: «*Coenaculum dictum a communione vescendi; unde et coenobium congregatio. Antiqui enim publice et in commune vescebant, nec ullius convivium singulare erat, ne in occulto deliciae luxuriam gignerent*».

<sup>312</sup> Sent. II. 42.9: «*Considerandum quam uehementer arguantur comessatio et sumptuosa conuiuia per prophetam, ita ut comminetur Dominus se non hanc relaxare iniquitatem his qui eam libenter ambiunt*».



(*celeste convivium*)<sup>313</sup>. В тексте «О церковных службах» эта имманентная двойственность проявляется за счет соединения двух разных фрагментов из «Октавия» (см. выше) и добавления слова *privatus*, в результате чего частные пиры вписываются во второй описанный контекст.

В тексте Минуция Феликса под частными пирами подразумеваются закрытые собрания первых христиан, по всем параметрам противопоставленные обычным пирам в описании Исидора (*discumbendi, edendi, et bibendi*): с раннего времени христиане на своих пирах, вероятно, уже не возлежали<sup>314</sup>, не услаждали себя яствами и вином (*merum*)<sup>315</sup>. Наконец, эти трапезы были закрыты от остального мира.

В условиях VII в. термин *conviva privata* могло означать собрание клириков для совместного приема пищи, поскольку соотносится с известными по другим источникам *convivium sacerdotale / mensa episcopi*. Во время них читалось Писание во избежание праздных разговоров и воспитания души<sup>316</sup>, что опять-таки соотносится с раннехристианской практикой чтения во время собраний<sup>317</sup>.

Таким образом, разобранный фрагмент, цитирующий «Октавия» Минуция Феликса, можно рассматривать, как минимум, на трех смысловых уровнях. Буквальное понимание на конкретно-историческом уровне представляется более или менее очевидным. Второй уровень предполагает общую идею, согласно которой этос клира конституирует его как группу, обособленную от мира через отказ от ряда основных видов социальной деятельности, которыми

<sup>313</sup> Например: Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et mozárabe d'Espagne du Ve au IXe siècle / par M. Férotin. P., 1904. Col. 189. V. 3; Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes / par M. Férotin. P., 1912. Col. 240. V. 26. За этим пониманием стоит евангельская Тайная вечеря, которая, хотя и имеет устоявшееся обозначение *cena dominica*, могла обозначаться также словом *convivium*, например: Exp. VT. In Regum Secundum. 3.3.

<sup>314</sup> Smith D.E. Op. cit. P. 178.

<sup>315</sup> Marcus Minucius Felix. Octavius. 31.

<sup>316</sup> III Tolet. Can. 7: «Pro reuerentia Dei sacerdotum id uniuersa sancta constitui synodus, ut quia solent crebro mensis otiosae fabulae interponi, in omni sacerdotali conuiuio lectio scripturarum diuinarum misceatur. Per hoc enim et animae aedificantur ad bonum et fabulae non necessariae prohibentur».

<sup>317</sup> См.: McGowan A. Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective. Michigan, 2014. P. 78–93. Отметим важное замечание Макгоуэна, что в христианской общине грамотность сама по себе, вне зависимости от статуса, постепенно становилась источником авторитета.

манифестируются ценности остального общества. Наконец, третий интертекстуальный уровень предполагает перенос на клир представлений о первых христианах, в полной мере воплощающих описанный идеал.

Другим направлением, по которому шло конструирование этоса духовенства, было осмысления его по сравнению с монашеством<sup>318</sup> и включение в него аскетических моделей поведения. Естественным образом встает вопрос о celibate. Согласно Исидору, клирики должны стараться сохранить непорочность (*castimonia*), но при этом он допускает вступление в брак<sup>319</sup>. Этому соответствует и его утверждение, что церковь нуждается в непорочном (*sanctum*) епископе, рукоположенном из числа одноженцев или девственников<sup>320</sup>. Вместе с тем, в целом следуя за учением апостола Павла о браке, Исидор пишет: «Из-за мирских забот вступающие в брак едва ли могут соблюсти закон Божий»<sup>321</sup>, что противоречит выключенности клира из отношений сего века и предписанию служить Богу вдали от мирских препятствий (*inpedimento saeculi*)<sup>322</sup>. Хотя делать однозначные выводы по этому вопросу затруднительно, поскольку сведения источников достаточно противоречивы<sup>323</sup>, тем не менее, можно предположить, что как минимум епископам, пресвитерам и диаконам, если на момент рукоположения они уже были женаты, предписывалось раздельное проживание со своими женами и постоянное супружеское воздержание<sup>324</sup>. Оно, как свидетельствует постановление IV

<sup>318</sup> Oexle O. G. Op. cit. S. 176–177.

<sup>319</sup> DEO II.2.3: «*castimoniam* quoque inuiolati corporis perpetuo *conseruare* studeant aut *certe unius matrimonii uinculo foederentur*».

<sup>320</sup> DEO II. 5.11: «*Sacerdotem* enim quaerit ecclesia aut *de monogamia ordinatum aut de uirginitate sanctum*».

<sup>321</sup> DEO II.18 (17).5: «...per sollicitudinem mundi qui nubunt legem Dei servare vix possunt».

<sup>322</sup> DEO II.1.2: «Vnde oportet ut qui deum hereditatem possident *absque ullo inpedimento saeculi* deo seruire studeant».

<sup>323</sup> IV Tolet. Can. 42–44: «42. Cum clericis *extraneae feminae nullatenus habitent nisi* tantum *mater et soror, filia uel amita*, in quibus personis nihil sceleris aestimari foedus naturae permittit. 43. Quidam clerici *legitimum non habentes coniugium* extranearum mulierum uel ancillarum suarum interdicta sibi consortia appetunt. Ideoque *quaecumque clericis taliter coniunctae sunt*, ab apiscopo auferantur et uenumdentur, illis pro tempore religatis ad paenitentiam quos sua libidine infecerunt. 44. *Clerici* qui *sine consultu episcopi sui uxores duxerint*, aut uiduam uel repudiatam uel meretricem in coniugio acceperint, *separari eos a proprio episcopo* oportebit».

<sup>324</sup> III Tolet. Can. 5: «Compertum est a sancto concilio *episcopos, presbyteres et diacones* uenientes ex haerese carnali adhuc *desiderio uxoribus copulari... non liceat* eis *uiuere libidinosa societate* sed manente inter eos fide coniugali communem utilitatem habeant et non *sub uno conclaui maneant*, uel

Толедского собора под председательством Исидора Севильского, было необходимым условием для совершения таинств, в первую очередь евхаристии, и для ходатайства перед Богом о грехах всех людей<sup>325</sup>. Связанное, возможно, с практикой ежедневного совершения евхаристии воздержание могло считываться в понятиях ритуальной чистоты<sup>326</sup> и еще более подчеркивало обособленность клира<sup>327</sup>, усиливая границу между духовенством и мирянами по линии «святое» и «мирское».

Сказанное опять-таки подтверждает отбор Исидором своих источников. Так, слова о желательной непорочности духовенства он предваряет описанием его поведения и облика, перефразируя несколько предложений из сочинения Аврелия Августина «О святом девстве»: «Да остерегаются они хитростей и заговоров, бегут ненависти, ревности, враждебности и зависти. Пусть не выделяются ни блуждающими глазами, ни несдержанным языком или разнузданным и надменными манерами, и да проявляют благопристойность и скромность души простотой облика и походки»<sup>328</sup>. Использование этой цитаты позволяет гипотетически предположить, что представления о девстве церкви и ее

---

certe... *in aliam domum suam uxorem faciat habitare ut castitas et apud Deum et apud homines habeat testimonium bonum*. Si qui uero post hanc conuentionem obscene cum uxore elegerit uiuere, ut *lector habeatur*...».

<sup>325</sup> IV Tolet. Can. 21: «*Inoffensos igitur et immaculatos decet Dei existere sacerdotes*, nec ullo eos *fornicationis contagio pollui*, sed caste uiuentes mundi semetipsos celebrandis exhibeant sacramentis. Abstineamus ergo nos ab omni opere malo, et ab *omni inquinamento carnis liberi maneamus*, ut mundi corpore, purgati mente, *possimus ad sacrificium Christi digni accedere et Deum pro delictis omnium deprecare*».

<sup>326</sup> См., например: Gryson R. Les origines du célibat ecclésiastique: Du premier au septième siècle. Gembloux, 1970.

<sup>327</sup> Sotomayor Muro M. La Iglesia en la España Romana // Historia de la Iglesia en España. Vol. I... P. 303–308; см. также: Oexle O. G. Op. cit. S. 176; Лебедев А. П. Указ. соч. С. 107–112.

<sup>328</sup> DEO II.2.2: «Dolos et coniurationes caueant; odium, aemulationem, obtreptionem atque inuidiam fugiant; non uagis oculis, non infreni lingua aut petulanti tumidoque gestu incedant, sed pudorem ac uerecundiam mentis simplici habitu incessuque ostendant». **Cfr.:** De sancta virginitate. 54: «Ecce iam non solum homicidiis, sacrificiis diabolicis et abominationibus, furtis, rapinis, fraudibus, periuriis, ebriositatibus omniique luxuria et avaritia, simulationibus, *aemulationibus*, impietatibus, crudelitatibus abstinetis, verum etiam illa, quae leviora vel sunt vel putantur, non inveniuntur nec oriuntur in vobis: non improbus vultus, *non vagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus*, non scurrilis iocus, *non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus*».

обвенчанности со Христом<sup>329</sup>, согласно Исидору, воплощало в первую очередь духовенство, как и в случае с царственным священством. И точно так же, как и тонзура, образ действий и внешний вид, являясь характеристиками внутреннего состояния клириков, должен был свидетельствовать миру о непорочности церкви.

Среди требований к облику клирика наиболее примечателен образ блуждающих глаз (*oculi vagi*). Этот топос имеет глубокие античные и библейские корни. В Библии имеется множество мыслей и образов, связанных с глазами: все они, так или иначе, отсылаются к отношениям с Богом, к вере, к праведности – несправедности. Самые знаменитые в этом отношении, конечно, слова Иисуса из Нагорной проповеди: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твоё было ввержено в геенну» (Мф 5:29). Впоследствии эта идея развивалась по-разному и даже нашла свое отражение в западном каноническом праве, согласно которому епископом не мог стать человек, лишенный левого глаза (так называемого канонического глаза – *oculus canonicus*)<sup>330</sup>.

В Библии подчеркивается важность прямого взгляда, в Притчах Соломоновых говорится: «Глаза твои пусть прямо смотрят, и ресницы твои да направлены будут прямо пред тобою» (Притч 4:25)<sup>331</sup>. Это место один из отцов церкви Кирилл Александрийский (376–444) непосредственно связывает с делом веры, трактуя прямое видение как умение точно различать суждения о Боге. Примечательно, что Кирилл сравнивает человека, ведущего достойный образ жизни и совершающего добрые дела, но при этом не имеющего правой веры, с тем, у кого благородное лицо, но глаза косые и блуждающие<sup>332</sup>.

<sup>329</sup> DEO II.18 (17).2: «...nam cum *ipsa uniuersa ecclesia uirgo* sit dispensata uni uiro sicut dicit apostolus, quanto digniora sunt honore *membra eius quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne* quod tota custodit in fide?». *Cfr.*: De sancta uirginitate. 2: «Cum igitur ipsa uniuersa Ecclesia uirgo sit desponsata uni uiro Christo, sicut dicit Apostolus, quanto digna sunt honore membra ejus, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide, quae imitatur matrem uiri sui et Domini sui!».

<sup>330</sup> Цыпин В., протоиер. Каноническое право. М., 2009. С. 288.

<sup>331</sup> Pr. 4:25: «oculi tui recta videant et palpebrae tuae praecedant gressus tuos».

<sup>332</sup> Cyril. Ep. de symbolo. 2–3: «[2] ...οἱ δὲ τοῦ πίστειν ἔχειν ὀρθὴν ἐξ ἀμαθίας ὀλιγορήσαντες, εἴτα ταῖς ἐπιεικείαις τὸν ἑαυτῶν κατασεμνύνοντες βίον εὐοκασί πως ἀνδράσιν εὐφυνὰ μὲν λαχοῦσιν τοῦ προσώπου τὸν χαρακτῆρα, πεπλανημένην δὲ καὶ διάστροφον τῶν ὁμμάτων τὴν βολήν... [3]... χρὴ τοίνυν ὑμᾶς ὑγιᾶ καὶ πρό γε τῶν ἄλλων ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸν νοῦν καὶ διαμεμνηῖσθαι γράμματος ἱεροῦ

Такие библейские образы на тему блуждающих глаз хорошо сопоставимы с античными представлениями, которые восходят к физиогномике – древнем учении о существовании однозначной связи между внешним обликом человека и его принадлежностью к определенному типу личности, благодаря чему по внешним признакам могут быть установлены психологические характеристики этого типа. К ней относились как к научной дисциплине, которую, судя по всему, преподавали в медицинских и риторских школах. В последних большое внимание уделялось технике исполнения, мимике, жестикуляции, искусству выразительного, звучащего слова<sup>333</sup>, что было немаловажно и для клириков как в широком смысле наставников паствы. И им совсем не подобало иметь блуждающие глаза, которые, согласно анонимному трактату *De physiognomonica* IV в. н.э., свидетельствуют о похоти<sup>334</sup>.

Весьма примечательна для понимания рассматриваемого фрагмента так называемая притча «Геракл на распутье», которая принадлежит греческому

---

προσφωνοῦντός τε καὶ λέγοντος· οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὀρθὰ βλέπεωσαν. ὀρθὴ δὲ βλέψις ὁμμάτων τῶν ἔσω κεκρυμμένων τὸ *ἰσχυρῶς καὶ ἀπεξεσμένως περιθρεῖν* δύνασθαι κατὰ γε τὸ ἐγγωροῦν τοὺς οἴπερ ἂν γένοιτο περὶ *θεοῦ λόγου*» (Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 1. Vol. 1. Pars. 4 / Ed. E. Schwartz. Berlin; Leipzig, 1928. P. 49). Имеющийся в составе печатной коллекции XVI в. (т.н. *collectio Winteriana*) латинский перевод (под названием *Expositio symboli Nicaeni*, см.: Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 1. Vol. 5. Pars. 2 / Ed. E. Schwartz. Berlin; Leipzig, 1924–1926. P. 343ff.), трудно поддается датировке, хотя не исключено, что может восходить и к VI в. (Ibid. P. XVII–XVIII), что не противоречит времени второй волны переводов текстов Кирилла Александрийского на латинский язык, см.: Wickham L. R. Introduction // Cyril of Alexandria, Select Letters / Ed., tr. by L. R. Wickham. Oxford: The Clarendon Press, 1983. P. XLIII–XLVII; Haring N. M. The Character and Range of the Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430–1260) // Mediaeval Studies. 1950. Vol. 12. P. 1–19, esp. 11, где отмечаются следы ряда переводов в канонах II Севильского собора, а также в *Hispana*. Впрочем, в последней упомянутого текста нет, как и многих других писем Кирилла Александрийского, связанного со Эфесским собором. Тем не менее, в конкретном случае важно не столько доказать знакомство Исидора с конкретным текстом, сколько проиллюстрировать возможные трактовки топоса блуждающих глаз и вписать его в широкий культурный контекст.

<sup>333</sup> Нахов И. М. Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе // Живое наследие античности. Вопросы классической филологии. Вып. IX. М., 1987. С. 71.

<sup>334</sup> Anonymus Latinus. De physiognomonica liber. 23: «*Oculi vagi et circumerrantes et obscuriores intemperantiam libidinis arguunt*». Это наиболее близкий Исидору в хронологическом и языковом отношении трактат. И хотя существует мнение, что античные физиогномические тексты были неизвестны в Раннее Средневековье и стали доступны посредством арабских источников только в XII–XIII вв. (см. Glick T. F., Livesey S. J., Wallis F. Medieval science, technology, and medicine: an encyclopedia. Routledge, 2005. P. 400), как и в случае с примером из текста Кирилла Александрийского, принципиально продемонстрировать контекст, а не доказать знакомство Исидора с конкретным сочинением.

философу Продику и которая известна в изложении Ксенофонта, записанном в его «Воспоминаниях о Сократе». Хотя Исидор не мог знать оригинального текста, но сам сюжет, учитывая его популярность в античности и его влияние на христианских мыслителей<sup>335</sup>, ему, скорее всего, был знаком<sup>336</sup>. В этой притче при описании внешности аллегорических фигур Добродетельности и Порочности были использованы физиогномические принципы (и в том числе при изображении последней показаны широко открытые глаза, а поведение описано так, что можно к ней применить словосочетание «блуждающие глаза»)<sup>337</sup>. Также, если допустить, что при написании рассматриваемого фрагмента Исидор, помимо всего прочего, имел в виду притчу «Геракл на распутье» (особенно во второй части своего предложения, где он противопоставляет недостаткам достоинства, которые напоминают таковые у Добродетели из этой притчи)<sup>338</sup>, то можно утверждать: в представлении епископа Севильи, клир должен являться воплощением добродетели, для чего обязан соблюдать перечисленные требования.

Наставление паствы было ключевой функцией клира как совокупной группы: «Наконец, [духовенству] следует всецело отдаваться постоянному упражнению в учении, чтении, пении псалмов, гимнов и славословий. Ведь им должно быть теми, кто стараются посвятить себя божественному служению, чтобы, покуда занимаются делом науки, они передавали пастве благодать учения»<sup>339</sup>. Важно

<sup>335</sup> Vorländer K. Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig. 1908. S. 66; Panofsky E. Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst. Leipzig–Berlin, 1930. S. 37 ff.

<sup>336</sup> В том числе через Цицерона: Cic. De off. I.118.

<sup>337</sup> Mem. 2.1.22: «καὶ φανῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας προσιέναι μεγάλας, τὴν μὲν ἑτέραν εὐπρεπῇ τε ἰδεῖν καὶ ἑλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ, τὴν δ' ἑτέραν τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἀπαλότητα, κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι, τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι, τὰ δὲ ὄμματα ἔχειν ἀναπεπταμένα, ἐσθῆτα δὲ ἐξ ἧς ἂν μάλιστα ὥρα διαλάμποι: κατασκοπεῖσθαι δὲ θαμὰ ἑαυτήν, ἐπισκοπεῖν δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτὴν θεᾷται, πολλάκις δὲ καὶ εἰς τὴν ἑαυτῆς σκίαν ἀποβλέπειν».

<sup>338</sup> DEO II.2.2.

<sup>339</sup> DEO II.2.3: «Postremo in doctrina, in lectionibus, psalmis, hymnis, canticis exercitio iugi incumbant. Tales enim esse debent quique diuinis cultibus sese mancipandos student, scilicet ut dum *scientiae operam dant doctrinae gratiam populis administrent*». Важно понимать, что слово *doctrina* многозначное: им обозначали сам процесс обучения и преподавания; изученные предметы, отрасль науки, дисциплину и вообще умения и знания, приобретенные в результате обучения; и, наконец, вероучение, вероисповедание, религиозное учение и догму: OLD. P. 568; Niermeyer. P. 346.

подчеркнуть, что наставление паствы и передача благодати учения не были исключительно прерогативой епископов и пресвитеров, поскольку проповедь не была единственной формой этого процесса<sup>340</sup>. Из приведенной выше цитаты Исихора следует два момента. Во-первых, образование, как и простое умение читать, являлось на фоне общего упадка грамотности<sup>341</sup> одной из черт духовенства, отличавшей его от остального общества.

Второй и более важный момент состоит в том, что образование понимается Исихором как сущностная характеристика духовенства, фактически приравненная к служению Богу, поскольку выполнить свои функции клир мог только при осуществлении этого условия. Сказанное особенно ярко проявляется, когда заходит речь о неграмотных клириках, что также нередко случалось. Каноническое законодательство отмечает, что невозможно воспитывать паству без знания Писания и канонов, а главное – чтения<sup>342</sup>. В рассматриваемую эпоху меняется статус чтения, которое становится залогом авторитета в обществе и одновременно осмысливается как путь к спасению (особенно в контексте того, что читалась, главным образом, только религиозная литература)<sup>343</sup>. Это спасительное значение особенно актуализируется во время литургии, неотъемлемую часть которой составляло чтение. В результате оно приобретает сакральный характер, принципиальный в условиях устной культуры нарождающегося Средневековья<sup>344</sup>.

---

<sup>340</sup> Например, DEO II. 11.1: «Lectorum ordo formam et initium a prophetis accepit. *Sunt igitur lectores qui verbum Dei praedicant*».

<sup>341</sup> Harris W. V. Ancient literacy. Cambridge–Harvard, 1989. P. 285. Хотя относительно Испании VII в. стоит заметить, что грамотность, по крайней мере, среди мирян, была сопоставима с таковой в Галлии V – VI вв., см.: Collins R. Literacy and the laity in early medieval Spain // The Uses of literacy in early medieval Europe / Ed. by R. McKitterick. Cambridge, 1992. P. 116.

<sup>342</sup> IV Tolet. Can. 25: «Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, *qui docendi officium in populis susceperunt*. ...»; Conc. Narbonense. Can. 11: «Amodo nulli liceat episcoporum ordinare diaconum aut presbyterum litteras ignorantem; set si qui ordinati fuerint, cogantur discere. ...si non fuerit ad legendum exercitatus... mittatur in monasterio, *quia non potest nisi legendo aedificare populum*». Cfr.: DEO II.2.3.

<sup>343</sup> История чтения в западном мире от Античности до наших дней / Г. Кавалло, Р. Шартье, ред. М., 2008. С. 121, 123–124. Cfr.: Mor. XXIV.8.16.

<sup>344</sup> Лучицкая С. И. Введение // Одиссей: человек в истории. 2008: Script / Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008. С. 8.

Таким образом, предписываемая грамотность и образованность клира оказывается его характеристикой того же порядка, что девство или исключенность из мира.

Таким образом, в сочинениях Исидора Севильского клир предстает как замкнутая группа, существующая в миру, но вне мирского измерения и обладающая сакральным статусом, в силу чего становилось возможным осуществление главных функций духовенства: служение Богу и воспитание паствы. Именно такое понимание клира объединяет в единое целое такие его характеристики, как образование и непорочность. В Толедском королевстве первой трети VII в. это видение клира послужило главным принципом конструирования его идентичности, в основе которой лежали представления о ранних христианах, монахах и девах, посвятивших себя Богу, что возможно проследить через изучение работы Исидора со своими источниками. Описанные характеристики приложимы явным образом и к епископу с той оговоркой, что он был главой христианской общины и клира.

## 1.2. Епископ как глава клира

Очевидным продолжением разговора обо основных чертах духовенства, относящихся и к епископу, является вопрос об уточнении его положении среди духовенства, согласно представлением Исидора Севильского.

Как было сказано, клир составлял ядро церкви и представлял собой закрытое сообщество людей, посвященных Богу. Встает закономерный вопрос о взаимоотношениях между ними и епископом. Так, Исидор подчеркивает, что пресвитеры являлись сотоварищами (*consortes*) епископов в служении евхаристии и воспитании паствы<sup>345</sup>, что предполагает высокую степень их равноправия с главой общины. Более того, можно наблюдать, зависимость епископа от клириков еще более низкого чина, например, в богослужебной практике – от диаконов: без них у него есть только звание, а служения нет<sup>346</sup>. Так, если во власти епископа освящение

<sup>345</sup> DEO II.7.2: «Praesunt enim ecclesiae Christi, et in confectione diuini corporis et sanguinis *consortes cum episcopis* sunt, similiter et in doctrina populorum et in officio praedicandi».

<sup>346</sup> DEO II.8.3: «...*Sine his* [diaconis] sacerdos nomen habet, *officium non habet*».



даров приношения, то во власти диакона – распределение освященного. Даже самому епископу не позволено поднимать с алтаря потир, если прежде он не был поднесен ему диаконом<sup>347</sup>. Таким образом, можно сказать, что в жизни клира наблюдаются явные признаки коллегиальности (от богослужения и выборов епископа, о чем будет сказано ниже, до совместной трапезы), которая проявлялась в определенной созависимости членов клира, по крайней мере, среди высшего духовенства. Кроме того, отмеченное выше имплицитное сопоставление клира с ранними христианами также может свидетельствовать в пользу своего рода коллегиальности клира: раннехристианские общины на начальных этапах своего развития нередко принимали форму римских похоронных коллегий<sup>348</sup>.

Примечательно, что главенство епископа по отношению к духовенству обозначается по аналогии с ветхозаветными первосвященниками словом *princeps sacerdotum*, т.е. начальник священнослужителей (понимаемое также как «первый среди священнослужителей»)<sup>349</sup>. Хотя использование словосочетания *princeps sacerdotum* известно и ранее<sup>350</sup>, не исключено, что за указанным определением епископа стояла не только реальная практика, но и, видимо, представление о епископе как о некоем идеальном управителе в Цицероновском духе. Словом *princeps* Цицерон в своем сочинении «О государстве» обозначал идеального правителя, являющегося членом сената и выходцем из оптиматов. Необходимо подчеркнуть нравственный контекст понятия *princeps* у Цицерона. Примечательно,

<sup>347</sup> DEO II.8.4: «Nam sicut *in sacerdote consecratio*, ita *in ministro dispensatio* sacramenti est; ille orare, hic psallere mandatur; ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat. Ipsis *etiam sacerdotibus propter praesumptionem non licet de mensa domini tollere calicem, nisi eis traditus fuerit a diacono*». См. также: Мареу Е. С. Sacerdos vs. episcopus. Использование трактата "О семи церковных чинах" Исидором Севильским (источниковедческий аспект) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. №76. С. 15–16. Стоит также добавить, что не стоит путать описанное с понтификальной торжественной мессой римского обряда – Исидор описывает совершенно другую традицию, позднее получившую название испано-мосарабской.

<sup>348</sup> Лебедев А. П. Указ. соч. С. 393–397.

<sup>349</sup> DEO II.7.1: «Qui enim sacerdotes uocabantur in ueteri testamento, hii sunt qui nunc appellantur presbyteri, et qui nuncupabantur *principes sacerdotum nunc episcopi* nominantur»; Etym. VII.12.13: «Pontifex *princeps sacerdotum est*, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse pontifex maximus nuncupatur».

<sup>350</sup> Sánchez Salor E. Op. cit. P. 19–20.

что принцепса он именуется также словом *rector* (управитель)<sup>351</sup>, которым в рассматриваемый период нередко назывался епископ. Учитывая популярность сочинений Цицерона в Испании VII в.<sup>352</sup>, нельзя исключать описанных коннотаций.

В то же время как по отношению к пастве епископ обозначается словами *praesul*, *rector*, *praepositus*<sup>353</sup> и т.п. Разница, видимо, заключалась в том, что паства по отношению к епископу являлась группой подданных (*subiecti*)<sup>354</sup>, а клир (хотя бы высший) – своего рода корпоративным сообществом<sup>355</sup>.

Несмотря на все сказанное относительно своеобразной коллегиальности клира, последняя не исключала значительной субординации духовенства<sup>356</sup> и четкого разграничения функций каждого сана. Вся иерархия и субординация клира в той или иной степени строилась вокруг фигуры епископа. При всей очевидности этой мысли необходимо учитывать специфические исторические условия. Во-

<sup>351</sup> См., напр.: Камалутдинов К. Я. Цицерон о роли и месте *princeps* в политической системе римского общества (по материалам трактата «О государстве») // Античный мир и археология. Вып. 6. Саратов, 1986. С. 19–31.

<sup>352</sup> Aurov O. Artifex Legum: el ideal del rey-legislador en la España visigoda de mediados del siglo VII // e-SLegal History Review. 2006. No. 2.

<sup>353</sup> Sent. III.34.5: «Plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam *gregis* praeesse desiderant, nec ut prosint *praesules* fieri cupiunt, sed magis ut diuites fiant, et honorentur»; Ibid. III.35.1b: «Ignorantia quippe *praesulum* uitae non congruit *subiectionum*»; Ibid. III.46.8: «Nonnulli *praesules gregis* quosdam pro peccato a communione eiciunt»; Ibid. III.39.3: «Non est itaque iudicandus a *plebe rector* inordinatus, dum magis nouerint populi sui fuisse meriti peruersi regimen suscepisse pontificis»; Ibid. III.39.4–5: «Nam sunt qui *praepositos* suos peruerse iudicant, dum terrenis studiis eos plus uiderint esse intentos, si uel parum iam ipsi de spiritalibus cogitauerunt. *Rectores* ergo a Deo iudicandi sunt, a suis autem *subditis* nequaquam iudicandi sunt».

<sup>354</sup> См. предыдущую сноску, а также: Etym. XX.205: «*Praepositus* appellatus eo quod sit *subiectionum ac famulantium* ordinator vel *rector*».

<sup>355</sup> Такое словоупотребление термина *princeps*, который обозначает первого, или наиболее выдающегося среди относительно равных (по какому-либо признаку), встречается применительно не только к людям: Etym. XII.2.3: «*Leo* autem Graece, Latine rex interpretatur, eo quod *princeps sit omnium bestiarum*. Cuius genus trifarium dicitur»; Ibid. XII.2.1: «*Bestiarum vocabulum proprie convenit leonibus, pardis, tigribus, lupis et vulpibus canibusque et simiis* ac ceteris, quae vel ore vel unguibus saeviunt, exceptis serpentibus. Bestiae dictae a *vi, qua saeviunt*». Если проводить глобальные аналогии, то отношения епископа с клиром можно сравнить с отношениями римского принцепса с гражданским коллективом, а епископа с паствой – императора с подданными в эпоху домината. Про это различие см., например: Концев А. В. PRINCEPS ET DOMINUS: к вопросу об эволюции принципата в начале позднеантичной эпохи // Jus antiquum. Древнее право. М., 1996. № 1. С. 182–190.

<sup>356</sup> Это одно из правил поведения клирика, см.: DEO II.2.3: «...*senioribus quoque debitam praebeant oboedientiam*, neque ullo iactantiae studio semetipsos adtollant».

первых, немногочленным было как население городов в целом<sup>357</sup>, так и самого духовенства<sup>358</sup>. Во-вторых, клир постепенно становится более закрытым сообществом, чем ранее, поскольку постепенно начинает преобладать тенденция вступления в его ряды в детском возрасте<sup>359</sup>.

Прежде всего, исключительно епископ имел полное право распределения всех церковных чинов. Более того, он сам устанавливал их конкретные обязанности<sup>360</sup>. Главным отличием епископа от пресвитера (не считая собственно богослужебной и обрядовой сферы, см. ниже) было именно назначение и рукоположения клириков<sup>361</sup>. О возможностях пресвитера в этой сфере имеется одно единственное свидетельство: для назначения псалмопевцев обычно достаточно было только приказа пресвитера, тогда как ставить об этом в известность епископа вовсе не обязательно<sup>362</sup>. Важно, однако, уже то, что даже в вопросе, не касающемся епископа, чувствуется организационное начало его власти и права поставлять клириков.

---

<sup>357</sup> Из-за отсутствия статистики говорить о каких-либо точных данных невозможно. Существующие системы расчета, основанные на размерах зрелищных сооружений, мощности акведуков и учета ресурсных зон, площади, находящейся внутри городской стены, а также количества погребений на могильниках за определенный период – все эти способы подсчета имеют свои недостатки и дают значительную погрешность. Тем не менее, по этим цифрам можно более или менее представить численность населения. В период расцвета в эпоху принципата Таррагона насчитывала максимум 50 000 чел., Картахена – по самым смелым расчетам 30 000 чел., Сарагосса – 6 000, Жирона – 2 000, см.: *Kulikowski M. Late Roman Spain and Its Cities. Baltimore, 2004. P. 115, 128.* В среднем в эпоху Поздней империи численность городов составляла в среднем 10 000–20 000 чел., но было немало городов численностью и около 1000 человек, см.: *van Dam R. Bishops and Clerics during the Fourth Century: Numbers and Their Implications // Episcopal Elections in Late Antiquity. Ed. by J. Leemans. Berlin; Boston, P. 226.* При этом нужно учитывать общую тенденцию к сокращению населения в городах в период Раннего Средневековья, см., например: *Nicholas D. The growth of the medieval city: from late antiquity to the early fourteenth century. London, 1997. P. 18–20, 31, passim.*

<sup>358</sup> Так к рубежу IV и V в. численность клира в каждом городе, коррелировавшаяся с его размерами, была в среднем около 50 человек на епископа, см.: *van Dam R. Op. cit. P. 226.*

<sup>359</sup> *Barrow J. Op. cit. P. 9, 39–42.*

<sup>360</sup> Etym. VII.12.3: «Pontifex princeps sacerdotum est, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse pontifex maximus nuncupatur. *Ipse enim efficit sacerdotes atque levitas: ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit: ipse quod unusquisque facere debeat ostendit*».

<sup>361</sup> DEO II.7.2: «...ac *sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reseruata est*, ne a multis disciplina ecclesiae uindicata concordiam solueret, scandala generaret».

<sup>362</sup> Ibid. II.12.3: «Solent autem ad hoc officium, *etiam absque scientia episcopi*, sola iussione presbiteri elegi, quique in cantandi arte probabiles esse constiterint».

Помимо рукоположения пресвитеров и диаконов, епископ тем или иным способом участвовал в поставлении некоторых других церковных чинов, которые не рукополагались, но, тем не менее, проходили особый обряд посвящения. Так, субдиаконы получали от архидиакона скифос с водой (глубокая чаша с двумя ручками на низкой ножке или без нее), умывальный таз и полотенце, а из рук епископа – патену (дискос) и потир<sup>363</sup>. При поставлении чтецов епископ сначала держал речь к народу о предназначении данного церковного чина, а затем перед лицом всей паствы передавал чтецу кодекс божественных писаний<sup>364</sup>. Экзорцисты при своем назначении получали из рук епископа книгу с экзорцистскими формулами<sup>365</sup>. В этом же ряду следует рассматривать и обряд благословения покрывал дев<sup>366</sup>.

Таким образом, епископ был центральной фигурой в среде клира – малочисленного закрытого и корпоративного сообщества до определенной степени взаимозависимых людей. Гарантом существовавшей среди духовенства иерархии и субординации являлся во многом именно епископ, решавший вопросы назначения почти всех своих клириков.

Вместе с тем идея строгого послушания дополняется принципом коллегиальности, а епископ, не терявший своей «монархической»<sup>367</sup> власти, отчасти представал как своего рода *primus inter pares*<sup>368</sup>, что предполагало не

<sup>363</sup> Ibid. II.10.2: «Hii igitur cum ordinantur, sicut sacerdotes et leuitae, *manus inpositionem non suscipiunt, sed patenam tantum et calicem de manu episcopi*, et ab archidiacono scyphum aquae cum aquamanile et manitergium».

<sup>364</sup> Ibid. II.11.1: «Isti quippe dum *ordinantur*, primum de *eorum conuersatione episcopus uerbum facit ad populum*, deinde *coram plebe tradit ei codicem apicum diuinorum* ad dei uerbum adnuntiandum».

<sup>365</sup> Ibid. II.13.4: «Hii enim cum *ordinantur*, sicut ait canon, *accipiunt de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi*, accipientes potestatem inponendi manus super inerguminos siue caticuminos».

<sup>366</sup> II Hisp. Can. 7: «Nam quamvis cum episcopis plurima illis [presbyteris] ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam tamen auctoritate veteris legis, quaedam novellis ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint, sicut presbyterorum et diaconorum ac *virginum consecratio*...»; DEO II.28 (27).11: «Quaeritur autem cur feminae uirgines *in benedictione uelentur*...».

<sup>367</sup> Schöllgen G. Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1986. №1 (77). S. 146–151.

<sup>368</sup> Конечно, использованное выражение в рассматриваемое время уже нельзя понимать буквально: с епископом могли быть равны только другие епископы. Вместе с тем до окончательного установление моноепiscopата, это словосочетание могло быть вполне правомерным, особенно с учетом существования пресвитерия (см. Лебедев А. П. Указ. соч. 61–

только полноту полномочий, но и совершенство отличительных свойств клирика. И, как было сказано, такими качествами духовенства были высокая нравственность и непорочность в делах и поведении, образование и, наконец, существование вне мирского, т.е. социально-политического и повседневно-публичного измерения, что можно назвать, в соответствии с данными выше определениями, сакральным статусом. Эти параметры и задают направление для определения качеств уже собственно епископа.

## § 2. Требования к обладателю епископского сана

Как отмечалось в начале главы, рефлексия о качествах епископа — неотъемлемая часть представлений о его фигуре. Это находит свое отражение и в текстах Исидора: информация о чертах идеального епископа (а также о требованиях к кандидату на епископскую кафедру, что нередко смешивается) эксплицитно и наиболее концентрировано представлена в посвященной этому чине главе в «О церковных службах» (особенно, во второй ее части)<sup>369</sup>, а также в нескольких канонах IV Толедского собора<sup>370</sup>, в той или иной степени опирающихся на это сочинение<sup>371</sup>. Ряд свидетельств можно найти также в «Сентенциях»<sup>372</sup>. Однако эти тексты, как, впрочем, и другие источники вестготской эпохи,

---

63, 160), см.: *Saxer V.* Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180) // Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Altertum. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs bis 250 / J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez u. a., hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar u.a. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 328; *Brent A.* Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 149–150. Впрочем, и позднее о епископе могли рассуждать в указанной терминологии: Ambrosiaster. In Tim. 3.8–10.2: «hic enim *episcopus* est, qui *inter presbyteros primus est*» (Ambrosiastri qui dicuntur Commentarius in epistulas Paulinas // CSEL. 81/3 / Ed. H.J. Vogels. Windobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1969. P. 267); по крайней мере, применительно к общине Рима: *Lécuyer J.* Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat // Gregorianum. 1954. №1 (35). P. 57–59; *Guyon J.* Die Kirche Roms vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zu Sixtus III. (312–432) // Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Altertum. Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430) / J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez u. a., hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar u.a. Freiburg; Basel; Wien, 2007. S. 911–912.

<sup>369</sup> DEO II.5.10–20.

<sup>370</sup> IV Tolet. Can. 19, 21, 22, 25.

<sup>371</sup> *Sejourné P.* Op. cit. P. 144 ff.

<sup>372</sup> Sent. III. 34.1–4, 36.1–5, 35.1–2, 37, 38, 40.

практически не привлекались для того, чтобы определить набор сущностных характеристик епископа и соответствующих им требований к претендентам на этот сан<sup>373</sup>.

Описанная тенденция была в целом характерна для историографии прошлых лет о позднеантичном и раннесредневековом епископе. Так, в отечественной историографии обычно речь шла об условиях вступления в клир вообще<sup>374</sup>, вопрос о качествах, необходимых для занятия епископской кафедры, редко исследовался отдельно<sup>375</sup>. Фигура епископа в этом контексте более рассматривалась пастырским богословием, однако редко приходится говорить о какой-либо исторической перспективе<sup>376</sup>.

Такая историографическая ситуация во многом была обусловлена классическим институциональным подходом: долгое время в центре внимания исследователей находились права, обязанности и полномочия епископа<sup>377</sup>, а модели

---

<sup>373</sup> В качестве таких исключений в этом контексте можно упомянуть уже названные труды: *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 19–188, где требования к епископу не составляют отдельной темы, а рассматриваются в контексте жизни и воспитания клира; *Cazier P.* Op. cit. P. 213–234, где указанный вопрос – в силу обзорности всей работы – фактически и не изучается, а лишь затрагивается.

<sup>374</sup> В первую очередь это касается работ, посвященных истории церкви в целом или отдельным крупным периодам: *Болотов В. В.* Указ. соч.; *Поснов М. Э.* История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). М., 2005 и др. При этом в работах историков условия вступления в клир подробно не изучались, в том числе по той причине, что это делалось в богословских трудах. Среди последних стоит назвать работу, в которой требования к кандидатам на вступление в клир рассматриваются в исторической перспективе: *Афанасьев Н., протопр.* Экклезиология вступления в клир. Киев, 1997. С. 78–103. Также эта проблема естественным образом попадает в поле зрения церковных правоведов, например: *Певцов В. Г.* Лекции по церковному праву. СПб., 1914. С. 130–143 (впрочем, ряд исторических текстов по большей части используются как источники церковного права, а не как объект исторического исследования).

<sup>375</sup> Несколько более подробны очерки А. П. Лебедева, касающиеся нравственного и интеллектуального состояния духовенства во II – III вв. и в IV – IX вв.: автор в той или иной степени касается требований, предъявляемых претендентам на место епископа, так как этой фигуре историк уделяет большее внимание, см.: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 321–390.

<sup>376</sup> Например, исторический экскурс в пастырское богословие Иоанна Златоуста и Григория Богослова есть в: *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское богословие. Решма, 2002 (лекции 3–7).

<sup>377</sup> Наиболее яркий пример: *Jones A. H. M.* Op. cit. Vol. 2. P. 873–937. Этот монументальный труд подводил определенный итог и дал новый толчок в изучении рассматриваемой эпохи. Вскоре появилась концепция «Поздней Античности», сменившая исследовательские акценты, в том числе в изучении истории церкви, см.: *Селунская Н. А.* Осень Средневековья и Поздняя Античность: как антиковеды с медиевистами историю делили // Диалог со временем. 2004. №13. С. 212–228; *Она же.* «Late Antiquity»: историческая концепция, историографическая традиция и

епископства оставались вне поля зрения ученых. Однако начиная с 1970-х годов начинают появляться работы, направленные на решение подобной задачи<sup>378</sup>, и исследование церкви и фигуры епископа выходят за рамки классической институциональной истории<sup>379</sup>. В последнее время все чаще стали публиковаться исследования, посвященные образу епископа<sup>380</sup>, что, видимо, не в последнюю очередь связано с влиянием имагологии<sup>381</sup>. Впрочем, качества епископа, как и требования к кандидату на его место, по-прежнему не всегда составляют изолированной темы и даже вообще затрагиваются<sup>382</sup>. Но, насколько мне известно, исследований, посвященных образу епископа в Толедском королевстве, как и работ о требованиях к нему, практически нет<sup>383</sup>. Поэтому обращение к вопросу о качествах епископа, как видел их Исидор Севильский, представляется историографически оправданной.

Концептуально оформленные представления об идеальном епископе сложились во второй половине IV в. (их можно найти, например, в сочинении Амвросия Медиоланского «О церковных обязанностях» и в трактате Иоанна Златоуста «О священстве»). Как отмечает Р. Лиззи Теста, в числе требований, предъявляемых к епископу, среди прочего, были: примерное поведение, которое подвигло бы паству следовать наставлениям своего пастыря, исчерпывающее

---

семинар «Empires Unlimited» // ВДИ. 2005. № 1. С. 250; A. H. M. Jones and the Later Roman Empire / Ed. by D. M. Gwynn. Leiden, 2008.

<sup>378</sup> Например, см.: Gryson R. Le prêtre selon Saint Ambroise. Louvan, 1968; Guillou A. Op. cit. P. 5–19.

<sup>379</sup> Lavan L. A. H. M. Jones and “The Cities” 1964–2004 // A. H. M. Jones and the Later Roman Empire. P. 183.

<sup>380</sup> Например, см.: Di Berardino A. L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano // L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995). Rome, 1998. P. 35–48; La imagen del obispo hispano en la Edad Media / Ed. por Martín Aurell, Ángeles Carcía de Borbolla. Pamplona, 2004; Lizzi Testa R. Op. cit. P. 525–538; см. также выше вторую ссылку в этой главе.

<sup>381</sup> Напр., см.: Бойцов М. А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии / Под ред. М. А. Бойцова и Ф. Б. Успенского. СПб., 2010. С. 5–37.

<sup>382</sup> Guillou A. Op. cit.; Di Berardino A. Op. cit.

<sup>383</sup> Своего рода исключение составляет статья С. Кастельяноса из упомянутого выше сборника: Castellanos S. Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda // La imagen del obispo hispano en la Edad Media. P. 15–37, а также ряд его других работ. Но везде исследователь рассматривает фигуру и образ святого, а не епископа.

знание христианского учения<sup>384</sup>, способность и возможность найти контакт с разными группами христианской общины, а также разобраться в запутанных делах и тонкостях закона (т.е. епископ должен был быть эффективным управленцем<sup>385</sup>). Дальнейшее рассмотрение требований, предъявлявшихся Исидором к епископам, будет построено на основании этих критериев, часть которых была уже определена в предыдущем параграфе: образование, высокий нравственный облик и административный талант. Кроме того, поскольку в научной литературе бытует устойчивое мнение, что одной из важнейших характеристик кандидата в епископы была знатность, отдельного рассмотрения требует вопрос о социальном происхождении епископа.

## 2.1. Социальное происхождение

Рассмотрение вопроса о знатном происхождении епископа имеет значение как в контексте настоящей главы, поскольку специфический этос знати мог влиять и на модель епископского поведения и набор необходимых качества, так и в контексте всего исследования. Пополнение епископата за счет знати маркирует трансформации властных структур в Толедском королевстве, особенно в первой трети VII в., когда четко выделяются три центра силы: королевская власть, знать и епископат<sup>386</sup>. Наконец, принципиально важно противоречие между нашими источниками (в текстах Исидора Севильского есть лишь несколько косвенных указаний на благородство епископа<sup>387</sup>) и утверждениями исследователей о знатности епископов.

---

<sup>384</sup> Если требования, касавшиеся нравственного облика, были сформированы в апостольскую эпоху, то требования касательно образования епископов добавились немногим позже, уже во II в. добавились, хотя еще не представляли собой непереносимого условия, см.: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 279–280.

<sup>385</sup> *Lizzi Testa R.* Op. cit. P. 533–537. По ее словам, в большинстве своем эти представления о качествах епископа были, восприняты латинским Средневековьем через «Пастырское правило» Григория Великого. Напомним, что это сочинение было хорошо известно в Толедском королевстве.

<sup>386</sup> *Claude D.* Adel, Kirche und Königtum... S. 107.

<sup>387</sup> DEO II.5.7, 13; Sent. III.39.1a–3, 45.1–5. Также имеется единственное свидетельство 19-го канона IV Толедского собора об отборе кандидатов по признаку социального происхождения. Это при том, что сами современники этому вопросу внимание уделяли, и в житийной литературе



Большинство ученых по умолчанию принимает знатность и богатство епископа как некую норму, которая сложилась весьма рано и отклонения от которой встречались нечасто. Видимо, по этой причине в литературе, посвященной вестготской Испании, специальных исследований социального происхождения епископата практически не встречается<sup>388</sup>, а большинство попутных замечаний весьма кратки<sup>389</sup>. Л. А. Гарсия Морено в немногих словах отмечает, что большинство епископов были выходцами из знати, и упоминает известные епископские династии<sup>390</sup>. Д. Клауде отмечает, что к началу VII в. знатность считалась одним из важнейших пожеланий к кандидату в епископы, хотя встречались и исключения<sup>391</sup>. В свою очередь, Х. Орландис отмечает, что своего рода «аристократизация» епископата произошла примерно к середине VII в. в связи с процессом германизации церковной верхушки<sup>392</sup>.

Этот аспект в вопросе социального происхождения епископов привлекает исследователей значительно больше. Мнения различаются лишь в части понимания интенсивности германизации, быстро ли (Э. Перес-Пуэжоль)<sup>393</sup>, или же постепенно, так что ее последствия в полной мере проявились лишь к концу VII в. (Х. Орландис<sup>394</sup>, Э. А. Томпсон<sup>395</sup>). Но, так или иначе, мысль, что в епископат входили только знатные вестготы, сливаясь, таким образом, со знатью испано-римской<sup>396</sup>, принимается по умолчанию. Между тем, исследования записей епископского материала рисуют гораздо более интересную картину.

---

того времени социальное происхождение становится одним из важных топосов, см.: *Velázquez Soriano I. V. La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la lengua, 2007. P. 86.

<sup>388</sup> *Claude D.* Op. cit. S. 107–115.

<sup>389</sup> Вроде таких «Епископы также происходили по большей части из знатных родов», см.: *Kampers G. Geschichte...* S. 291.

<sup>390</sup> *García Moreno L. A. Historia...* P. 288.

<sup>391</sup> *Клауде Д.* Указ. соч. С. 177. Исследователь более подробно рассматривает епископские «династии». При этом он отмечает, что эти имеющиеся примеры не так уж многочисленны и фактически не дают информации для определения связей между светской и духовной аристократией, см.: *Claude D.* Op. cit. S. 108–111.

<sup>392</sup> *Orlandis J.* Historia... P. 219.

<sup>393</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol. III. P. 111–112.

<sup>394</sup> *Orlandis J.* La iglesia... P. 97–148.

<sup>395</sup> *Thompson E. A.* Op. cit. P. 289–290. *Cfr.*: *Claude D.* Op. cit. S. 111–115.

<sup>396</sup> Например: *Orlandis J.* La iglesia... P. 142.

К. Рапп, отчасти опираясь на предшественников<sup>397</sup>, выделяет три социальные группы, выходцами которых пополнялся епископат в Поздней Античности: люди скромного происхождения (ремесленники, рабочие и даже вольноотпущенники и т.п.), куриалы и сенаторская аристократия. Их соотношение менялось как в географическом отношении, так и в хронологическом. Еще в IV–VI вв. источники свидетельствуют, что ряд епископов были людьми простого происхождения. Начиная примерно с IV в. можно говорить, что выходцами из среды куриалов было большинство епископов. Тенденция к увеличению среди епископата количества представителей сенаторской аристократии намечается с конца IV в., а в V в. она становится уже очевидной. Однако число епископов из сенаторов по-прежнему остается значительно меньше, чем епископов из куриалов<sup>398</sup>. По последнему пункту схожего мнения придерживается, в частности, Р. Лиззи Теста, которая пишет, что примеров епископов сенаторского происхождения применительно к рубежу Античности и Средневековья известно в действительности совсем немного; свидетельства о них происходят, в основном, из Галлии V–VI вв.<sup>399</sup>

Этот «галльский феномен» хорошо известен и давно привлекает внимание исследователей. Однако при этом за пределами Галлии, согласно недавним исследованиям, ситуация обстоит совсем иначе: так, в Италии VI – VII вв. в значительном количестве регионов епископов-выходцев из сенаторской знати

<sup>397</sup> См., например, классическую работу: Gilliard F.D. Senatorial bishops in the fourth century // Harvard theological review. 1984. №2 (77). P. 153–175.

<sup>398</sup> Rapp C. Op. cit. P. 172–195.

<sup>399</sup> Lizzì Testa R. Op. cit. P. 533. Добавлю, что, видимо, именно к куриалам относятся постановления церковных соборов IV в., где оговаривается, что богатые люди, несмотря на выбор паствы, должны выдвигаться на место епископа не раньше, чем пройдут весь положенный путь через чины чтеца, диакона и пресвитера, см.: Conc. Sardicense (a. 343). Can. 13: «Necessarium arbitrorut diligentissime tractetis, *si forte aut diues aut scholasticus de foro aut ex administratione episcopus fuerit postulatus, non prius ordinetur nisi ante et lectoris munere et officio diaconii et presbyterii fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus*, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per has promotiones, quae habent utique prolixum tempus, probari qua fide sit quaeue modestia et grauitate et uerecundia, ut si dignus fuerit probatus, diuino sacerdotio illustretur» (цит. по: Hispana, vol. III. P. 128–129). В латинской версии этот канон идет под 13-м номером, тогда как в греческом варианте под 10-м, см. сопоставление рубрикаций разных редакций этого собора: Hess H. The early development of canon law and the Council of Serdica. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 210.

насчитывалось весьма немного<sup>400</sup>. Даже в Галлии количество епископов из сенаторской знати было регионально детерминировано, и, как пишет Ш. Патцольд, для VI в. севернее Луары, если не брать в расчет кафедру Трира, есть только два примера епископов сенаторского происхождения<sup>401</sup>.

В действительности и в Толедском королевстве картина предстает не такой однозначной. Источники, в которых вопрос социального происхождения епископов далеко не всегда освещается<sup>402</sup>, просто не позволяют делать далеко идущие выводы. Так, согласно «Просопографии вестготского королевства Толедо» Л. А. Гарсия Морено, в период между 568 и 711 гг. известно 485 католических епископов<sup>403</sup>, из которых лишь менее 15 являются выходцами из знатных родов<sup>404</sup>, что составляет около 3%. Необходимо добавить, что для времени начиная с VI в. ономастические исследования не могут значительно прояснить ситуацию<sup>405</sup>, поскольку к этому моменту практически исчезает система *tria nomina*, которую даже после того, как она вышла из широкого употребления, знатные семьи пытались сохранять еще достаточно долго<sup>406</sup>.

<sup>400</sup> Патцольд Ш. Епископы, социальное происхождение и организация местной власти около 500 года // *Vox medii aevi*. 2017. №1. С. 19 (со ссылкой на Gasparri S. Recrutement social et role politique des évêques en Italie du Vie au VIIIe siècle // *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval* (400–1100). Turnhout, 2008. P. 137–159). А, согласно подсчетам К. Сотинель, в период с 350 по 450 г. из всех итальянских епископов, чье происхождение удалось установить, из сенаторского сословия вышли только 3%, см.: Rapp C. Op. cit. P. 191 (со ссылкой на Sotinel C. Le recrutement des évêques en Italie aux IVe et Ve siècles. Essai d'enquête prosopographique // *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*. 1997. Vol. 1. P. 193–204).

<sup>401</sup> Там же. С. 38.

<sup>402</sup> Prieto Vilas M. Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV–VI): El nacimiento de una élite social. [Thesis]. Madrid, 1994. P. 52, 60. Автор делает вывод (касательно своего хронологического периода), что в VI в. все-таки прослеживается тенденция вхождения аристократии в епископат, хотя она и не была тотальной.

<sup>403</sup> García Moreno L. A. Prosopografía del Reino visigodo de Toledo. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974. P. 91–223 (№178–662). Таково число, если не учитывать труд Г. Камперса, активно привлекавшего также эпиграфические данные, см.: Kampers G. Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien. Aschendorff, 1979. S. 20–40.

<sup>404</sup> Ibid. №178, 179, 192, 249, 325, 383, 435, 438, 467, 528, 537, 590, 591 (нумерация просопографических статей).

<sup>405</sup> Prieto Vilas M. Op. cit. P. 60.

<sup>406</sup> Heinzelmann M. Op. cit. S. 13–22; см. также: Salway B. What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700 // *The Journal of Roman Studies*. 1994. №84. P. 124–145, esp. 140–145.

Кроме того, наличие епископских «династий» не может быть однозначным аргументом в пользу знатного происхождения большинства епископов: такие примеры в действительности немногочисленны<sup>407</sup>. Поэтому Д. Клауде заключает, что в рассматриваемом вопросе соборные каноны более информативны<sup>408</sup>, и в своих утверждениях о знатном происхождении как одной из важнейших рекомендаций для претендентов на епископский сан ссылается на акты собора времен Гундомара (610–612), которые известны в составе канонов XII Толедского собора (681)<sup>409</sup>. Среди сохранившихся актов этого собора имеется три прошения о рукоположении некоего Эмилы в епископы города Ментеса. В одном из них при перечислении достоинств выбранного кандидата называется помимо всего остального также и его благородное происхождение<sup>410</sup>. Однако именно эти прошения, скорее всего, датируются временем незадолго до XII Толедского собора<sup>411</sup>. Поэтому утверждение, что к началу VII в. знатность была желательной для кандидата в епископы, можно, как минимум, поставить под сомнение.

Итак, такой важный вопрос, как социальное происхождение епископата в Толедском королевстве первой трети VII в., нельзя назвать изученным, особенно по сравнению с исследованиями записиной материи, которые в последнее время отходят от прямолинейных трактовок. Учитывая особенности источниковой базы, представляется необходимым в первую очередь выяснить бытовавшее мнение о знатности епископа. Показательны в этом отношении тексты Исидора, определившие дальнейшее развитие представления о епископстве в Толедском королевстве.

Переходя непосредственно к анализу источников, следует обратить внимание на красноречивое отсутствие у Исидора прямого ответа на поставленный

<sup>407</sup> Самые известные: Юстиниан Валенсийский и три его брата (VI в.); Леандр и Исидор Севильский с их братом Фульгенцием Эсихским; Браулион и Иоанн Сарагосские с их отцом Григорием Осмийским, см.: Клауде Д. Указ. соч. С. 177; *Claude D. Op. cit.* S. 108–110.

<sup>408</sup> *Claude D. Op. cit.* S. 110–111.

<sup>409</sup> Клауде Д. Указ. соч. С. 177.

<sup>410</sup> Hispana. P. 213: *Alia proprii uernuli uestri Sunilani suggestio: «Et quia eum humilitas cum sanctitate adornat et origo generis reddit inlustrem...»*. В данном случае немаловажно, что и просящие, и сам Эмила были готами, см.: *Orlandis J. La iglesia...* P. 141.

<sup>411</sup> Другой вариант датировки – 633–638 гг., см.: *García Moreno L. A. Prosopografía...* P. 136.

выше вопрос о социальном происхождении епископа. Его мнение скрыто за замечаниями частного характера, каждое из которых следует рассмотреть отдельно с тем, чтобы позднее объединить отдельные наблюдения в общую картину.

Начну с анализа мнения севильского епископа о злоупотреблениях, которые случаются при выборе пастыря<sup>412</sup>. По его мнению, епископская кафедра нередко воспринималась как объект торга: “*plurimos ordinationem in tabulis facere*” (под *tabula* здесь следует понимать «меняльный стол», «контору ростовщика»), т.е. речь шла о впадении в грех симонии<sup>413</sup>. Так или иначе, покупка должности требовала средств. Кроме того, если верить Исидору, знать была заинтересована в поставлении епископами нужных ей людей<sup>414</sup>. Знать в приведенном фрагменте обозначена термином *maiores*. Вероятно, ее представители желали видеть в сане епископа себе подобных, имеющих общие групповые интересы и т.п. Данное утверждение согласуется со свидетельством писателя о том, что некоторые лица пытаются закрепить епископство за своими детьми и родственниками<sup>415</sup> (*Alii successores filios uel parentes faciunt*). Впрочем, судя по тому же фрагменту<sup>416</sup>, нельзя исключать и такого сценария выборов епископа, при котором знатные люди не возражали бы против занятия кафедры людьми небогатыми и простого происхождения, но при условии личной зависимости зависимых от хозяев

---

<sup>412</sup> DEO II.5.13: «Quomodo enim ualebit saecularis homo sacerdotii magisterium adimplere cuius nec officium tenuit nec disciplinam agnouit? Aut quid docere poterit cum ipse non didicit? Nunc uero saepe cernimus plurimos ordinationem in talibus facere, nec elegunt qui ecclesiae prosint, sed quos uel ipsi amant uel quorum sunt obsequiis deliniti uel pro quibus maiorum quispiam rogauerit et, ut deteriora dicam, qui ut ordinarentur muneribus inpetrarunt; taceo de reliquis. Alii successores filios uel parentes faciunt et conantur posteris praesulatus relinquere dignitatem» («Как же светский человек будет в силах осуществлять епископское управление, обязанности которого он не постиг и учения не познал? Или чему сможет научить, когда сам не учился? Но теперь же мы часто замечаем, что многих назначают за столами [меняльщиков] и не выбирают тех, кто полезен церкви, но или тех, кого сами любят, или чьим раболепием пленены, или тех, за кого кто-то из старших попросил, и, если о худшем скажу, тех, кто дарами выпросил, чтобы их рукоположили. Об остальном молчу. Другие преемниками делают своих детей или родственников, и пытаются оставить потомкам достоинство епископства»).

<sup>413</sup> Ibid. «...ut ordinarentur muneribus inpetrarunt...».

<sup>414</sup> Ibid. «...nec elegunt qui ecclesiae prosint, sed quos... pro quibus maiorum quispiam rogauerit...».

<sup>415</sup> Ibid. «Alii *successores filios uel parentes* faciunt...».

<sup>416</sup> Ibid. «...nec elegunt qui ecclesiae prosint, sed quos *uel ipsi amant* uel quorum sunt *obsequiis deliniti*...».

положения в городе<sup>417</sup>. Так или иначе, Исидор осуждает подобную практику как неканоническую, поскольку, в первую очередь, речь идет о выборе мирянина епископом<sup>418</sup>. Соответствующие риторические клише<sup>419</sup> тому являются дополнительным подтверждением.

Вместе с тем в «Сентенциях» Исидора Севильского нередко возникает сюжет противостояния епископа власти имущим. На основании этих фрагментов можно проследить две противоположные тенденции. С одной стороны, многие епископы нередко боялись противодействовать магнатам<sup>420</sup>, ибо не имели, видимо, реальной возможности им противодействовать. И приводимая Исидором цитата из Евангелия от Иоанна (10:11): «пастырь добрый полагает жизнь свою за овец», – приобретает, как кажется, буквальный смысл, т.е. епископы, противодействуя знати, подвергали свою жизнь опасности<sup>421</sup>. Закономерно предположить, что они не обладали достаточным могуществом, чтобы в случае необходимости противостоять знати, и, следовательно, сами к ней не принадлежали. И логично предположить, что для успешного противостояния магнатам епископ сам должен был происходить из богатого и знатного рода. С другой стороны, на основании нескольких фрагментов из «Сентенций», касающихся того же сюжета противостояния епископа с властью имущими<sup>422</sup>, можно предположить, что ряд

<sup>417</sup> О возможной отношении патроната-клиентелы при выборах епископа, влиянии знати на выборы епископа, а также о значении слова *maiores* будет сказано ниже, см.: гл. III. §1.1.1.

<sup>418</sup> DEO II.5.13: «Quomodo enim ualebit saecularis homo sacerdotii magisterium adimplere cuius nec officium tenuit nec disciplinam agnouit?»; II.5.12: «Iam uero quod saeculares uiri nequaquam ad ministerium ecclesiae adsumantur...». Cfr.: Conc. Sardicense (a. 343). Can. 13.

<sup>419</sup> Ibid. «ut deteriora dicam»; «taceo de reliquis».

<sup>420</sup> Sent. III.45.2: «Multi enim sacerdotes *metu potestatis* ueritatem occultant, et a bono opere, uel a iustitiae praedicatione, rei alicuius *formidine* aut *potestate terrente* auertuntur»; III.45.5: «Tunc enim fugiunt, quando *potentibus tacent*, et malis resistere *metuunt*».

<sup>421</sup> Sent. III.45.4: «...boni sacerdotes... oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant, *minusque metuunt eorum nocendi insidias, etiam si nocere ualeant*: Pastor enim bonus animam suam ponit pro ouibus» («хорошие епископы ... открыто уличают угнетателей бедных, осуждают, отлучают и мало боятся их опасных козней, даже если они действительно могут навредить: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец»).

<sup>422</sup> Sent. III.45.2: «...inde metuunt quia uel *amore rerum saecularium implicantur*, uel quia aliquo *facinoris opere confunduntur*» («Они боятся или потому, что тесно связаны любовью к мирским делам, или потому, что замешаны в каком-либо бесчестном деле»); III.45.3: «Multi praesules ecclesiarum, *timentes ne amicitiam perdant* et molestiam odiorum incurrant peccantes non arguunt, et *corripere pauperum oppressores uerentur*» («Многие предстоятели церквей, боясь потерять

епископов происходил из знатных родов и руководствовался групповыми интересами магнатов<sup>423</sup>.

Таким образом, на основании косвенных свидетельств мы можем утверждать наличие двух противоположных явлений: среди епископов были как знатные и состоятельные члены знати, так и те, кто не принадлежал к нобилитету (представители высшего и среднего слоя городского населения<sup>424</sup> и т.п.). Какая из этих групп преобладала, на основании текстов Исидора однозначно сказать сложно.

Наконец, ряд сведений нам дает 19-е постановление IV Толедского собора (633 г.), прошедшего под председательством Исидора. В нем прописан ряд ограничений, касающихся социального статуса: епископом не мог быть выбран раб, человек неизвестный (*ignotus*), а также куриал (в юридическом плане связанный муниципальными обязанностями)<sup>425</sup>, что в целом воспроизводит сложившиеся канонические нормы, касающиеся не социального происхождения, а правового положения лица, предполагающего зависимость и различного рода обязательства, что могло нанести ущерб независимости и имуществу церкви<sup>426</sup>. Поэтому в этом каноне нет указания на необходимость знатного или какого-либо другого происхождения епископа. Исключение в этом ряду может составлять понятие *ignotus*. От его интерпретация зависит ответ на вопрос, содержит ли 19-й

---

дружбу и столкнуться с тяготами ненависти, не порицают виновных и боятся осуждать угнетателей бедных»).

<sup>423</sup> Чуть подробнее будет об этом сказано ниже, см.: гл. III. §1.1.2.

<sup>424</sup> Как, например, Павел, епископ Меридский в 540–550 гг., который до рукоположения, был врачом, см.: VPE IV.1.1: «Referunt multi sanctum uirum nomine Paulum, natione Grecum, *arte medicum*, de Orientis partibus in Emeretensem urbem aduenisse». О положении врачей см. Jones A. H. M. Op. cit. Vol. 2. P. 1012–1013.

<sup>425</sup> IV Tolet. Can. 19: «deinceps qui non promoueantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est... qui *seruili condicione* obnoxii sunt, qui *ignoti sunt*, qui neophyti uel laici sunt... qui *curiae nexibus obligati* sunt» («считаем необходимым уточнить тех, кто отныне, согласно каноническим правилам не возводится в священство, а именно: [...] те, кто подчинен рабскому состоянию, те, кто неизвестного происхождения / не сведущ, те, кто неофиты или миряне [...] те, кто связан путями курии»).

<sup>426</sup> Jonkers E. J. Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales // Mnemosyne. 1942. №4 (10) S. 286–302, bsd. 295, 302. В основе лежала евангельская заповедь не служить двум господам (Мф 6:24).

канон IV Толедского собора на предписания о социальном происхождении епископа.

В указанном контексте слово *ignotus* предполагает, как минимум, три трактовки. Во-первых, его можно понимать как обозначение «человека неизвестного, т.е. низкого происхождения», что делает, например, Р. Стокинг<sup>427</sup>. В частности, в римском политическом лексиконе периода Поздней Республики это слово, подразумевая неимение родословной, могло выступать как антоним для термина *nobilis*, указывая тем самым на отсутствие и знатности, и политических амбиций и возможностей (*nobilitas*), а также широкой известности<sup>428</sup>. Впоследствии такое понимание отчасти сохраняется: в Средние века для знати, среди прочего, было принципиально, чтобы в родословной не было неизвестных (*ignoti*)<sup>429</sup>.

Однако такая интерпретация маловероятна. В лексиконе Исидора, хотя слово *ignotus* могло соотноситься с низостью происхождения, идея неизвестности здесь приоритетна<sup>430</sup>. В «Вестготской правде» оно используется именно в таком нейтральном значении как «неизвестный»<sup>431</sup>. Поэтому рассматриваемый термин может в контексте канона о высокой репутации будущего епископа<sup>432</sup> отсылать к идее, что человек, который претендует на епископскую кафедру, должен быть в прямом смысле слова известен. Иначе говоря, он должен являться членом общины или обладать понятными с ней связями, т.е. необходимо, чтобы было известно о

<sup>427</sup> Например, *Stocking R.* Op. cit. P. 163.

<sup>428</sup> *Nichols M. F.* Author and Audience in Vitruvius' De Architectura. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 50–73.

<sup>429</sup> *Le Jan R.* Continuity and change in the tenth-century nobility // Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations / Ed. by A. J. Duggan. Woodbridge: Boydell Press, 2000. P. 53 ff.

<sup>430</sup> Etym. X.146: «*Ignobilis*, eo quod sit *ignotus et vilis et obscuri generis*, cuius nec nomen quidem scitur... Ignotus, ignobilis, vel ex *inproviso* veniens»; Syn. I.6: «*Ego ille homo ignoti nominis*, homo obscurae opinionis, homo infimi generis, *cognitus* per me tantum, *cognitus* tantum mihi».

<sup>431</sup> LI I.1.1; II.4.4; II.4.8; II.4.10; IX.1.6; IX.1.15.

<sup>432</sup> См. следующий параграф.



его крещении, вере и жизни в целом. В таком случае под *ignoti* могли конкретно подразумеваться бродячие монахи<sup>433</sup> или клирики<sup>434</sup>.

Наконец, другой интерпретацией термина *ignotus* – более правдоподобной, чем «человек низкого рождения» или просто «неизвестный», – представляется следующая. В 19-м каноне слово *ignoti* означает «незнающие, несведущие, непросвещенные (светом веры)». Такого перевода придерживается автор «Лексикона вестготских Толедских соборов» Х. Мельядо Родригес<sup>435</sup>. Это слово еще раз встречается именно в тексте IV Толедского собора и в показательном контексте: отсутствие единообразия в чине богослужений может быть понято «несведущими или плотскими людьми» как свидетельство раскола<sup>436</sup>. В пользу такой трактовки говорит и соседство со словами, указывающими на тех, кому запрещено занимать епископскую кафедру, – неофиты и миряне<sup>437</sup>. И хотя непосредственно перед словами *qui ignoti sunt* упомянуты люди рабского состояния, есть основания полагать, что рассматриваемая фраза тяготеет именно к следующему словосочетанию. Так, в одной из рукописей эти логические блоки стянуты в один: *qui ignoti laici sunt*<sup>438</sup>, т.е. «несведущие миряне». Но более важно то, что такая трактовка слова *ignotus* согласуется с логикой соответствующего фрагмента «О церковных службах». Говоря о символическом значении епископского перстня, Исидор отмечает, что епископы скрывают многое от плотских и менее сведущих людей, чтобы не открылись божественные таинства

<sup>433</sup> *Siricius papa*. Ep.6.2: «Quantum illicitum sit illud, aestimari non potest, ut transeuntes (sive simulent, sive sint *monachi*, quod se appellant), quorum *nec vitam possumus scire nec baptismum, quorum fidem incognitam habemus nec probatam*, nolint sumptibus adjuvare, sed statim aut diaconos facere, aut presbyteros ordinare festinent, aut, quod est *gravius, episcopos constituere non formident*». Это фрагмент был включен в *Hispana* в разделе, посвященному тем, кого нельзя рукополагать в епископы, см.: *Hispana*. Vol. 3. P. 516, 634.

<sup>434</sup> DEO II.3.1–2.

<sup>435</sup> *Mellado Rodriguez J.* Léxico de los concilios visigóticos de Toledo: 2 t. Córdoba, 1990. T.I: A – I. P. 318.

<sup>436</sup> IV Tolet. Can. 2: «...placuit ut omnes sacerdotes qui catholicae fidei unitate complectimur, nihil ultra diuersum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus, ne qualibet nostra diuersitas *apud ignotos seu carnales* schismatis errorem uideatur ostendere...».

<sup>437</sup> IV Tolet. Can. 19: «... qui seruili condicione obnoxii sunt, qui *ignoti sunt*, qui *neophyti uel laici* sunt...».

<sup>438</sup> В Эмилианском кодексе, см. критический аппарат в: *Hispana*. Vol. 5. P. 208.

недостойным людям<sup>439</sup>. И в качестве непосредственного продолжения он говорит, что еще апостол учит не допускать до церковного служения мирян<sup>440</sup>. А несколько ниже от этой мысли переходит к риторическому вопросу, как мирянин может быть епископом, если не познал учения и не может научить, поскольку сам не учился; далее следует разобранный фрагмент о злоупотреблениях при выборах епископа<sup>441</sup>. И если говорить о главных требованиях к статусу кандидата в епископы, то им являлось то, чтобы он был клириком: к епископству не допускались неофиты, миряне и те, кто не прошел церковных степеней<sup>442</sup>.

В этом месте необходимо отметить, что описанное требование предъявлялось еще задолго до VII в. и в этом отношении нет никакого разрыва с традицией античной церкви. К рассматриваемому времени уже сложился определенный *cursus honorum* для клириков. В истории церкви с ранних пор устанавливается и затем уточняется правило, что, прежде чем быть избранным епископом, человек должен был пройти ряд предшествующих ступеней служения. Согласно *Liber pontificalis*, еще в III в. папа Гай (282–95) постановил, что епископ должен пройти все ступени церковной иерархии: привратника, лектора, экзорциста, псаломщика, иподиакона, диакона и пресвитера<sup>443</sup>. Упомянутый выше канон Сердикского собора (343 г.) предписывает кандидату в епископы пройти прежде через чины чтеца, диакона и пресвитера; причем оговаривается, что время пребывания в каждом чине должно быть достаточно продолжительным, чтобы можно было

<sup>439</sup> DEO II.5.12: «...nam multa sunt quae, *carnalium minusque intelligentium* occultantes, sacerdotes quasi sub signaculo condunt *ne indignis quibusque dei sacramenta aperiantur*».

<sup>440</sup> DEO II.5.12: «Iam *uero* quod *saeculares uiri nequaquam ad ministerium ecclesiae adsumantur*, eadem auctoritas apostolica docet dicens: Manus cito nemini inposueris, et iterum: *Non neofitum ne in superbia elatus* putet se non tam ministerium humilitatis...».

<sup>441</sup> DEO II.5.13: «Quomodo enim ualebit *saecularis homo* sacerdotii magisterium adimplere cuius nec officium tenuit *nec disciplinam agnouit*? Aut quid docere poterit cum *ipse non didicit*? Nunc uero saepe cernimus plurimos ordinationem in talibus facere...».

<sup>442</sup> IV Tolet. Can. 19: «deinceps qui non promoueantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est... qui *neophyti uel laici* sunt... qui *per gradus ecclesiasticos non accesserunt*».

<sup>443</sup> Liber pontificalis. 39: «...ut ordines omnes in ecclesia sic ascenderetur: si quis episcopus mereretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista, sequens, subdiaconus, diaconus, presbiter et exinde episcopus ordinaretur».

понять, насколько претендент достоин занять высшую степень священства<sup>444</sup>. Даже Амвросий Медиоланский (339–397), несмотря на особые условия его рукоположения в епископы, за семь дней прошел, хотя и формально, все церковные степени служения<sup>445</sup>. С течением времени могли меняться обязательные для прохождения ступени и сроки пребывания на них, но неизменно повторялось каноническое требование, чтобы епископ рукополагался из клира, что вместе с тем регулярно не соблюдалось<sup>446</sup>. Поэтому в этом правиле были свои региональные отличия. Так, соборы VI в. в Галлии запрещают рукоположения в епископы непосредственно из мирян без предварительной подготовки в течение года, однако при этом низшие чины не упоминаются как средства такого обучения<sup>447</sup>. Схожая норма фиксируется 20-м канонем I Брагского собора, но принципиально уточнение, что прежде, чем быть рукоположенным в священнический сан, мирянин год должен провести в чине чтеца или иподиакона<sup>448</sup>. В дальнейшем аналогичные запреты повторялись, в том числе в рассмотренном 19-м каноне IV Толедского собора, свидетельствуя, что на практике эта норма нередко нарушалась<sup>449</sup>. Но на уровне идеальной модели это оставалось неизменно: епископ поставлялся из членов духовенства. Кроме того, не стоит забывать о растущем в этот период количестве епископов из монахов. Однако, хотя точные механизмы неизвестны,

<sup>444</sup> Conc. Sardicense (a. 343). Can. 13: «Necessarium arbitrorut diligentissime tractetis, *si forte aut diues aut scholasticus de foro aut ex administratione episcopus fuerit postulatus, non prius ordinetur nisi ante et lectoris munere et officio diaconii et presbyterii fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus*, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per has promotiones, quae habent utique prolixum tempus, probari qua fide sit quae modestia et grauitate et uerecundia, ut si dignus fuerit probatus, diuino sacerdotio illustretur».

<sup>445</sup> *Paulinus*. Vita Sancti Ambrosii. 9: «Baptizatus itaque fertur *omnia ecclesiastica officia implesse*, atque *octava die episcopus ordinatus* est summa cum gratia et laetitia cunctorum».

<sup>446</sup> См. наиболее полный обзор развития *cursus honorum* клириков от новозаветных свидетельств до XII в.: *Gibaut J. S. H.* The cursus honorum: a study of the origins and evolution of sequential ordination. New York: Peter Lang, 2000.

<sup>447</sup> Ibid. P. 72–73.

<sup>448</sup> Conc. I Bracarenensis. Can. 20: «Item placuit, ut *ex laico ad gradum sacerdotii ante non veniat, nisi prius anno integro in officio lectorati vel subdiaconati* disciplinam ecclesiasticam discat, et sic per singulos gradus eruditus ad sacerdotium veniat». См.: *Gibaut J. S. H.* Op. cit. P. 77.

<sup>449</sup> *Gibaut J. S. H.* Op. cit. P. 78–80. Собственно об этом и говорит Исидор в: DEO II.5.13.

они также должны были прежде пройти предшествующие степени церковного служения<sup>450</sup>.

Таким образом, 19-й канон IV Толедского собора, повторяя традиционные канонические нормы, устанавливает ограничение на избрание епископом по социально-правовому положению, т.е. для тех, кто находится в рабском состоянии или имеет куриальные обязанности. Но речь именно о юридическом статусе, а не социальном происхождении: освободившись из рабского состояния, можно было вступить в клир<sup>451</sup>, а куриал, хотя со временем на законодательном уровне это становилось все тяжелее, мог избавиться от пут курии, передав другому лицу вместе с обязательствами свое имущество<sup>452</sup>.

Итак, в сочинениях Исидора Севильского можно проследить косвенные свидетельства, что епископы могли быть выходцами как из высшей знати, так и из иной социальной среды. Что касается требований, предъявляемых к социальному происхождению кандидата в епископы, то они не предъявлялись. Конечно, поскольку отсутствие свидетельств о таких требованиях еще не является свидетельством их отсутствия, можно было бы предположить, что социальное происхождение было значимым критерием по умолчанию. Однако этого не позволяет сделать ни характер соборного законодательства и текста «О церковных службах», в которых все имеющие значение параметры прописаны, ни просопография Толедского королевства, ни общеевропейский контекст, ни позднеантичная церковная традиция, в которой не было ни одного нормативного текста, предписывавшего специфические требования к социальному происхождению или имуществу возможного кандидата в епископы<sup>453</sup>. А главное – этого не позволяют предположить сами взгляды Исидора Севильского. Ведь если соблюдено важнейшее требование рукополагать епископов из числа духовенства,

<sup>450</sup> *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 50–54; *López Martínez N.* El sacerdocio ministerial de los monjes en España (s. IV–XII) // *Teología del sacerdocio*. 2002. №23. P. 434.

<sup>451</sup> *Rapp C.* Op. cit. P. 175.

<sup>452</sup> *Jones A. H. M.* Op. cit. Vol. 2. P. 926–927. См. также: LI V.4.19.

<sup>453</sup> *Rapp C.* Op. cit. P. 173. За исключением находящихся несколько в другой плоскости рабства и куриальных обязанностей.

то, согласно исидорову пониманию клира, все светские категории, в том числе знатность, просто переставали быть релевантными<sup>454</sup>.

## 2.2. Воспитание и образование

С социальным происхождением в эпоху Поздней Античности была тесно связана возможность получения хорошего образования<sup>455</sup>. Образование, согласно представлениям Исидора, являлось одной из ключевых, сущностных характеристик клира и, соответственно, епископа<sup>456</sup>. Поэтому прелат Севильи уделяет немало внимания этому качеству епископа<sup>457</sup>.

В числе критериев, необходимых для получения кафедры, севильский епископ, следуя уже сложившейся традиции, особо выделяет образование. Однако говорит он об этом под особым углом зрения. В третьей книге «Сентенций» неопытным, несведущим предстоятелям посвящена целая глава. Исидор призывает удерживать от епископской кафедры несведущих (*indocti*) и неопытных (*inperiti*),

---

<sup>454</sup> Стоит подчеркнуть, что речь идет о модели, которую рисуют нормативные тексты и соборное законодательство. На практике, видимо, по-прежнему сохранялись три основных канала пополнения клира и епископата: высшая знать, куриалы и люди простого происхождения. И важно не столько очевидное изменение соотношения между ними в течение VII в., сколько корреляция с конкретными кафедрами: невозможно говорить о единой тенденции для более чем 70 епископских кафедр в 6 церковных провинциях. Собственно, в многом поэтому – помимо названных причин – в своих сочинениях Исидор, который отнюдь не говорит о ситуации в какой-либо конкретной епископии, а рисует обобщенную, нормативную модель, не предъявляет требования к социальному происхождению епископа.

<sup>455</sup> Jones A. H. M. Op. cit. Vol. 2. P. 986–1012. А. Камерон вместе с растущим (особенно в V в.) значением статуса и функций епископов отмечает тот факт, что, применительно к исследуемому периоду, пастырями все чаще становились образованные (главным образом, в области риторики) выходцы из знатных семей, см.: Cameron A. The Mediterranean world in late antiquity, AD 395–600. New York; London: Routledge, 2001. P. 63. К. Рапп прямо проводит связь между знатностью, богатством и образованием: так как случалось, что епископами нередко становились знатные люди, которые могли себе позволить дорогое обучение, среди епископата был достаточно высокий образовательный уровень, см.: Rapp C. Op. cit. P. 178, 181.

<sup>456</sup> Со II в. высокий уровень образования становится важным требованием к епископу, а в IV в. уже окончательно становится обязательным. Хотя формально от кандидатов в епископы в первую очередь требовали грамотность, высокий уровень образования постепенно стал условием успешного исполнения всего круга епископских обязанностей, см.: Rapp C. Op. cit. P. 180.

<sup>457</sup> Основные прямые или косвенные указания содержатся в DEO II.5.10, 13, 16, 17; Sent. III.34.2, 35.1–2; IV Tolet. Can. 25.

так как они не смогут по своему незнанию исправить нечестивцев<sup>458</sup>. Далее Исидор говорит, что те, кто не умеют наставлять, не должны занимать место епископа, ибо незнание не подобает жизни поставленных над паствой<sup>459</sup>. Далее севильский епископ использует для доказательства своей мысли библейский текст: Исидор говорит, что Бог через пророка Исайю осуждает несведущих епископов (*sacerdotes indocti*), которые есть пастыри бессмысленные (неразумные), слепые стражи и немые псы, неспособные лаять, потому что не могут защитить вверенную паству противостоянием пороку с помощью слова учения<sup>460</sup>. То есть неученость несведущих и неопытных епископов сводится, среди прочего, к тому, что они не могут наставить и научить пасомых.

Для того, чтобы отразить общий контекст развития мысли писателя, напомним, что первоначальный комплекс представлений об идеальном пастыре складывается, как уже было сказано, в апостольскую эпоху, а именно под влиянием так называемых пастырских посланий<sup>461</sup> апостола Павла, который одной из важнейших функций пастыря называет учительство и наставление паствы. Среди прочих требований, предъявляемых Павлом к кандидату на место епископа, есть и такое: он должен быть «учителен» (1 Тим. 3:2)<sup>462</sup>. Если латинский перевод, во многом скрывая заложенный смысл, обозначает это понятие словом *doctor*, то в

<sup>458</sup> Sent. III.35.1a: «Sicut iniqui et peccatores *ministerium sacerdotale* adsequi prohibentur, ita *indocti et inperiti a tali officio retrahuntur*. Illi enim exemplis suis vitam bonorum corrumpunt; isti *sua ignavia iniquos corrigere nesciunt*. Quid enim docere poterunt, quod ipsi non didicerunt?».

<sup>459</sup> Sent. III.35.1b: «*Desinat locum docendi suscipere qui nescit docere. Ignorantia* quippe *praesulum vitae non congruit subiectorum*: Caecus enim si caeco ducatum praebeat, ambo infoveam cadunt».

<sup>460</sup> Sent. III.35.2: «*Sacerdotes indoctos* per Esaiam prophetam Dominus inprobat [Isai. 56:10-11]: Ipsi, inquit, [11] *pastores ignoraverunt intellegentiam*, et iterum: [10] *Speculatores caeci* omnes, *id est inperiti episcopi*, nescierunt, inquit, universi *canes muti*, non valentes latrare, hoc est plebes commissas non valentes resistendo malis *per verbum doctrinae* defendere». Стоит отметить скрытую игру слов: греческое слово «episcopus» переводится самим Исидором (Etym. VII.12.12) на латинский язык как *speculator* (другой вариант – *superintendens* в: ДЕО II.5.8). Словосочетание «слепые стражи (буквально – наблюдатели)» является фактически оксюмороном, и, видимо, такую несовместимость понятий вносит Исидор и в словосочетание «неопытные епископы».

<sup>461</sup> Название «пастырские послания» закрепилось за этими текстами в XVIII в., см.: Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / Пер. с греч. свящ. М. Михайлова. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. С. 267.

<sup>462</sup> 1 Тим. 3:2: «Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен...» («oportet ergo episcopum inreprehensibilem esse unius uxoris virum sobrium prudentem ornatum hospitem doctorem...»).

греческом оригинале использовано слово *διδασκικός* (*didaktikos*), которое обозначает того, кто способен учить<sup>463</sup>. Видимо, главным образом, данное значение и определяет идеи Исидора об образовании епископа.

Доказательством сказанного служит приводимая Исидором заведомо ложная этимология слова *doctus*: он возводит его к глаголу «говорить» (*dicere*)<sup>464</sup>. Лингвистическая ошибочность данной этимологии могла быть очевидна и самому Исидору, что доказывает приводимое далее объяснение происхождения слова *docilis*. Однако, как известно, у Исидора был другой принцип этимологизирования: он шел от актуального содержания<sup>465</sup>, поэтому для него *doctus* – это не столько «обученный, просвещенный», а сколько «умеющий научить» посредством говорения тому, чему научился сам (более того, это его обязанность)<sup>466</sup>. То есть в рассматриваемом контексте имеется в виду следующее: такой человек посредством проповеди должен передавать основы учения (*doctrina*).

Учение (*doctrina*) стоит в центре деятельности клира и епископа, чем и определяется требования к их образованию. Клир должен передавать пастве благодать учения<sup>467</sup>, от зла пастырь защищает словом учения<sup>468</sup>, за проступок епископ лишает народ учения проповеди<sup>469</sup> и так далее. Слово *doctrina* – многозначное, им называют сам процесс обучения и преподавание; изученные предметы, отрасль науки, дисциплину и вообще умения, приобретенные в результате обучения; и, наконец, вероучение, вероисповедание, религиозное

<sup>463</sup> Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel. Michigan, 1964. Vol. 2. P. 165.

<sup>464</sup> Etym. X.65 – 66: «[65] Dominus per derivationem dictus, quod domui praesit. Disertus, doctus, a disserendo dictus: disposite enim disserit. **Doctus**, a **dicendo**. Inde et dictor. [66] **Docilis**, non quod sit doctus, sed quia **doceri potest**: est enim ingeniosus et ad discendum aptus».

<sup>465</sup> Fontaine J. Isidoro de Sevilla... P. 197–199.

<sup>466</sup> То же самое можно сказать о слове *doctor*, Syn. II.67: «Disce quod nescis ne **doctor** inutilis inveniariis; antea esto auditor, postea **doctor**: per disciplinam nomen magistri accipe; **bonum quod audieris dic, bonum quod didiceris doce; discendi et docendi non contemnas studium**». Долг учиться и долг учить связаны между собой, как видим, неразрывно.

<sup>467</sup> DEO II.2.3: «Tales enim esse debent quique diuinis cultibus sese mancipandos student, scilicet ut **dum scientiae operam dant doctrinae gratiam populis administrent**».

<sup>468</sup> Sent. III.35.2: «...**inperiti episcopi**, nescierunt, inquit, universi **canes muti**, non valentes latrare, hoc est plebes commissas non valentes resistendo malis **per verbum doctrinae** defendere».

<sup>469</sup> Sent. III.44.1: «Pro malo merito plebis aufertur **doctrina praedicationis**».

учение и догму (последнее значение особенно актуально в Средние века)<sup>470</sup>. У Исихора эти значения неразрывно связаны: сначала клирик осваивает доктрину в процессе научения (которое обозначается также словом *doctrina*)<sup>471</sup>, причем этот процесс является интеллектуальным<sup>472</sup> и духовным<sup>473</sup>, а затем (будучи или пресвитером, или епископом) передает комплекс этих знаний пастве опять-таки в процессе учения (и совокупность передаваемых сведений, и сам процесс обозначается тем же словом *doctrina*)<sup>474</sup>.

Стоит заметить, что употребление слова *doctrina* в светском контексте (учение философов) встречается, в основном, вне богословских и церковных трудов Исихора (насколько вообще так можно говорить о сочинениях церковного писателя), например, в «Этимологиях»<sup>475</sup>. В догматических же трудах, таких как «Сентенции», светские учения маркированы соответствующим словом (*mundana*, *secularis* и т.п.), чтобы четче подчеркнуть оппозицию с христианским вероучением, которое в таких случаях также получает дополнительные прилагательные (*divina*,

<sup>470</sup> OLD. P. 568; Niermeyer. P. 346.

<sup>471</sup> Применительно к ораторскому искусству: Etym. II.3.2: «Ipsa autem peritia dicendi in tribus rebus consistit: natura, **doctrina**, usu. Natura ingenio, **doctrina scientia**, usus adsiduitate. Haec sunt enim quae non solum in oratore, sed in unoquoque homine artifice expectantur, ut aliquid efficiat». В данном случае слово *doctrina* переводчик первых трех книг «Этимологий» Л. А. Харитонов переводит именно как «научение» (Этимологии, или Начала. В XX книгах. – Кн. I – III... С. 67), хотя в примечании это слово трактуется как выучка ораторскому искусству, т.е. как результат (Там же. С. 255).

<sup>472</sup> Etym. II.3.2: «Natura ingenio, **doctrina scientia**, usus adsiduitate». Знание в свою очередь определяется именно разумом: Etym. II.12.2: «**Scientia** est, cum **res aliqua certa ratione percipitur**». Религиозное учение понималось, видимо, в том же контексте – показательно деятельность по освоению учения и связанных вещей синонимично слову *scientia*, см. DEO II.2.3: «Postremo in doctrina, in lectionibus, psalmis, hymnis, canticis exercitio iugi incumbant. Tales enim esse debent quique diuinis cultibus sese mancipandos student, scilicet ut dum **scientiae operam dant doctrinae gratiam** populis administrent».

<sup>473</sup> В качестве примера акцидента (случайного, привходящего признака чего-либо) Исихор называет тепло в теле и учение – в душе: Etym. II.15.7: «Accidens, ut color in corpore, **doctrina in animo**».

<sup>474</sup> DEO I.35.4; II.5.16; II.7.2; Sent. III.44.3 etc.

<sup>475</sup> Etym. II.22.2: «Hanc quidam primi **philosophi** in suis dictionibus habuerunt; non tamen ad artis rede gere peritiam. Post hos Aristoteles ad regulas quasdam huius **doctrinae** argumenta perduxit, et Dialecticam nuncupavit, pro eo quod in ea de dictis disputatur»; VIII.6.3. «Ita deinceps posteris placuit ut, quantalibet de rebus ad sapientiam pertinentibus **doctrina** quisque vel sibi vel aliis videretur excellere, non nisi **philosophus** vocaretur».



*christiana, recta* и т.д.)<sup>476</sup>. Помимо этого, существуют еретические учения, которые получают соответствующую характеристику<sup>477</sup>. Вне каких-либо оппозиций христианское учение также иногда наделяется эпитетами «евангельское», «апостольское» и тому подобное<sup>478</sup>. И хотя в подавляющем числе случаев слово *doctrina* употребляется без каких-либо определений, однако ясно, что в рассматриваемом церковном контексте оно подразумевает именно учение Христа без дополнительных светских коннотаций.

Поэтому, когда Исидор пишет, что епископ (и соответственно кандидат на его место) должен быть искусен в учении и проповеди<sup>479</sup>, он имеет в виду, что пастырь обязан глубоко знать христианские догматы, представленные, главным образом, в Святом Писании (*doctrina*), и быть способным к их объяснению пастве (*doctrina*) при помощи искусства проповеди (*sermo*), то есть быть *сведущим* (*doctus*)<sup>480</sup>, что вполне согласуется с греческим *didaktikos* (согласно Синодальному переводу, *учителен*). Сужение в данном контексте содержания понятия *doctus* (а также *indoctus*), то есть исключение коннотаций, связанных со светской образованностью, косвенно доказывается взятой из Евангелия аргументацией,

<sup>476</sup> Sent. III.13.2: «Sed quid prodest in *mundanis doctrinis* proficere, et inanescere in divinis; caduca sequi figmenta et caelestia fastidire mysteria?»; III.13.6: «Omnis *saecularis doctrina* spumantibus verbis resonans, ac se per eloquentiae tumorem adtollens, per *doctrinam simplicem et humilem christianam* evacuata est, sicut scriptum est: Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?»; III.14.6: «Contentiosorum studium non pro veritate sed pro appetitu laudis certatur, tantaque est in his perversitas, ut veritati cedere nesciant, ipsamque *rectam doctrinam* evacuare contendant».

<sup>477</sup> Etym. VIII.5.53: «Circumcelliones dicti eo, quod agrestes sint, quos Cotopitas vocant, supradictae *haeresis* habentes *doctrinam*»; Sent. I.16.5: «Causa pravitatis *hereticae doctrinis* est propagata ecclesia, nam antea simplici tantumdem fide vigeat».

<sup>478</sup> Etym. XVI.26.10: «Et viginti duae generationes sunt ab Adam usque ad Iacob, ex cuius semine nascitur omnis gens Israel; et viginti duo libri Veteris Testamenti usque ad Hester; et viginti duarum litterarum sunt elementa, quibus constat *divinae legis doctrina*»; DEO I.15.5: «Haec sunt itaque septem sacrificii orationes commendatae *euangelica apostolicaque doctrina*»; Sent. II.2.12: «Christianus malus, dum secundum *euangelii doctrinam* non vivit, etiam ipsam fidem quam uerho colit oborta temptatione facile perdit»; II.2.13: «Multi fide tantum Christiani sunt, opere vero a *Christiana doctrina* dissentiant».

<sup>479</sup> DEO II.5.16: «Cuius etiam et *scientia scripturarum necessaria est*; quia si episcopi tantum sancta sit uita, sibi soli potest prodesse sic uiuens; porro si et *doctrina et sermone fuerit eruditus*, potest ceteros quoque instruere, et docere suos et aduersarios repercutere».

<sup>480</sup> Примечательно, что для Исидора для слова *eruditus*, использованного в предыдущем фрагменте в контексте учения и проповеди, одним из первых синонимов является слово *doctus*: Etym. X.81: «*Eruditus*, quia non rudis, sed *iam doctus*».

согласно которой незнание не подобает жизни пастыря<sup>481</sup>: «если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14). Иисус сказал эту фразу о фарисеях, слепых своей ложной мудростью. Узко религиозный смысл также подчеркивается фразой Исидора, в которой он обосновывает, почему не стоит рукополагать мирян в епископы: они не познали еще своей обязанности и науки (*disciplina*)<sup>482</sup>. Поэтому все эти слова (*doctus*, *doctrina* и т.п.) в таком контексте исключали светские коннотации в условиях, когда вступление в клир являлось уже если и не единственной, то наиболее распространенной возможностью получить образование.

Для понимания концепции Исидора необходимо подчеркнуть, что ему важен в первую очередь догматический аспект овладения науками. Поэтому в рассматриваемых источниках он никак не оговаривает специальные умения (знание светских наук), необходимые для освоения учения (*doctrina*). Согласно Исидору, конечный этап образования – теология, ее цель – достижение особого рода мудрости, благодаря которой возможно созерцание Бога<sup>483</sup>. Выстроенная последователем Исидора Браулионом Сарагосским структура «Этимологий», которые, видимо, были созданы как учебное пособие для церковных школ<sup>484</sup>, доказывает это положение: образовательный курс начинался семи свободными искусствами (первые три книги), продолжался изучением медицины (книга IV) и основ правоведения (книга VI), а заканчивался теологией (книга VI – VIII)<sup>485</sup>.

<sup>481</sup> Sent. III.35.1b: «Desinat locum docendi suscipere qui nescit docere. Ignorantia quippe praesulum vitae non congruit subiectorum: *Caecus enim si caeco ducatum praebeat, ambo in foveam cadunt*».

<sup>482</sup> DEO II.5.13: «Quomodo enim ualebit saecularis homo sacerdotii magisterium adimplere cuius *nec officium tenuit nec disciplinam agnouit*? Aut quid docere poterit cum ipse non didicit?». Последняя фраза фрагмента отчасти совпадает с последним предложением одного из фрагментов «Сентенций»: «Quid enim docere poterunt, quod ipsi non didicerunt?» (Sent. III.35.1a). Таким образом, слово *indoctus* дополняется значением «не сведущий в *церковных* науках».

<sup>483</sup> *Cárceles Laborde C.* La educación en la España visigótica: San Isidoro // *Historia de la Educación en España y América: Vol. 1. La educación en la Hispania Antigua y Medieval*. Madrid, 1992. P. 176.

<sup>484</sup> *Bartolomé Martínez B.* Op. cit. P. 145; *Brehaut E.* Op. cit. P. 87. Авторы полного английского перевода «Этимологий» считают, что этот труд был ориентирован на грамотную верхушку вестготского общества, см.: *The Etymologies...* P. 18.

<sup>485</sup> Liber I. *De grammatica*; Liber II. *De rhetorica et dialectica*; Liber III. *De mathematica*; Liber IV. *De medicina*; Liber V. *De legibus et temporibus*; Liber VI. *De libris et officiis ecclesiasticis*; Liber VII. *De deo, angelis et sanctis*; Liber VIII. *De ecclesia et sectis*.

Другая очевидная задача образования (для клира) – умения, необходимые для проведения литургии. Только эти аспекты образования находятся в фокусе изучаемых источников – сочинениях догматического («Сентенции») и литургического (по крайней мере, в первой своей части – «О церковных службах») характера. Этим же определяется характер конкретных сведений, получаемых из этих трудов Исидора.

Епископы, как и все клирики, должны были знать псалмы, гимны и песнопения. Об этом требовании, предъявляемом к духовенству, было сказано выше. Соответственно, они как минимум должны были уметь читать, то есть, если говорить о конкретных дисциплинах, освоить грамматику. Но епископ был обязан выделяться среди остальных клириков своими познаниями в Писании (*Scriptura*) и церковном праве: чтение Библии и канонов было его особой обязанностью по сравнению с остальным духовенством<sup>486</sup>. Знание Священного Писания, согласно Исидору, является залогом успешной пастырской деятельности<sup>487</sup>. Эту идею повторяет 25-й канон IV Толедского собора: незнания, матери всех ошибок, более всех должны избегать епископы, принявшие обязанность учить народ, потому они должны знать Священное Писание и каноны, а вся их деятельность состоит в проповеди и учении<sup>488</sup>. В таком контексте о Писании, под которым, видимо, подразумевается весь комплекс священных книг, говорится только применительно к епископу – надо полагать, что для занятия меньших церковных чинов освоения **всего** Писания не требовалось: достаточно было знать отдельные отрывки.

Что же касается конкретных дисциплин, которые должен был освоить кандидат на место епископа, об этом в рассматриваемых источниках нет никакой

---

<sup>486</sup> DEO II.5.17: «Cuius prae ceteris speciale officium est *scripturas legere, percurrere canones*, exempla sanctorum imitare, uigiliis, ieiuniis, orationibus incumbere, cum fratribus habere pacem, nec quemquam ex membris suis dispicere, nullum damnare nisi conprobatum, nullum excommunicare nisi discussum».

<sup>487</sup> DEO II. 5.16: «Cuius etiam et *scientia scripturarum necessaria est*; quia si episcopi tantum sancta sit uita, sibi soli potest prodesse sic uiuens; porro si et *doctrina et sermone fuerit eruditus*, potest ceteros quoque instruere, et docere suos et aduersarios repercutere».

<sup>488</sup> IV Tolet. Can 25: «Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei uitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt... Sciant igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina».

прямой информации. Мы можем лишь догадываться об этом. Попытаемся порассуждать на этот счет, отталкиваясь от сведений косвенного характера. Итак, во-первых, возраст кандидата епископа, согласно «О церковных службах», должен быть не меньше 30 лет<sup>489</sup>. Среди различных объяснений Исидор приводит такое: к этому возрасту кандидат готов к полноценному исполнению роли наставника<sup>490</sup>. Лексика данного фрагмента в сопоставлении с приведенным выше отрывком из «Синонимов», согласно которому наставником становятся через изучение (наук)<sup>491</sup>, дает некоторые основания предполагать, что именно к этому возрасту клирик осваивал все необходимые дисциплины, то есть как минимум все семь свободных искусств, которому посвящены первые три книги «Этимологий»: грамматика, риторика, диалектика (логика), арифметика, музыка, геометрия, астрономия<sup>492</sup>. «Этимологии» дают нам хорошее представление о том, каков был основной набор сведений образованного человека того времени. Однако в рассматриваемых источниках нет никаких указаний, которые позволили бы установить, насколько полно этот запас знаний должен был быть усвоен претендентом на епископскую кафедру.

Второе замечание касается проповеднической деятельности епископов: если кандидат на епископскую кафедру должен был быть искусен в искусстве проповеди, то соответственно он должен был, как минимум, владеть основами риторики. Севильский епископ дает яркую характеристику речи достойного

<sup>489</sup> Та же норма зафиксирована в 19-м каноне IV Толедского собора.

<sup>490</sup> DEO II.5.10: «Quod autem a tricesimo anno sacerdos efficitur, ab aetate scilicet Christi sumptum est ex qua idem orsus est praedicare. Haec enim aetas profectum iam non indiget paruulorum sed perfectione sui plena est et robusta et *ad omne disciplinae ac magisterii exercitium praeparata*».

<sup>491</sup> Syn. II.67: «Disce quod nescis ne doctor inutilis inveniaris; antea esto auditor, postea *doctor: per disciplinam nomen magistri accipe*; bonum quod audieris dic, bonum quod didiceris doce; discendi et docendi non contemnas studium». Как и *doctrina*, слово *disciplina* использовано сразу в двух значениях: процесс изучения наук и процесс преподавания их другим, что доказывает окончание фразы.

<sup>492</sup> Etym. I.2.1–3: «*Disciplinae liberalium artium septem sunt*. Prima *grammatica*, id est loquendi peritia. Secunda *rhethorica*, quae propter nitorem et copiam eloquentiae suae maxime in civibibus quaestionibus necessaria existimatur. Tertia *dialectica* cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis. Quarta *arithmetica*, quae continet numerorum causas et divisiones. Quinta *musica*, quae in carminibus cantibusque consistit. Sexta *geometrica*, quae mensuras terrae dimensionesque complectitur. Septima *astronomia*, quae continet legem astrorum».

епископа: чистая, простая, ясная, убедительная, полная достоинства, приятности и изящества и так далее<sup>493</sup>. Однако и здесь не все однозначно: Исидор считал красноречие Божьим даром<sup>494</sup>, и поэтому есть основания предполагать, что это явление не было распространенным – требования, предъявляемые к ораторским навыкам претендентов на кафедру, не были жесткими. К тому же известно, что в Испании VII в. некоторые клирики пользовались уже готовыми, записанными проповедями: примером таких заготовок может служить сборник «Толедские проповеди», составление которого приписывается Сисберту, митрополиту Толедскому в 690 – 693 гг.<sup>495</sup>

Итак, об образовании кандидатов на место епископа можно заключить следующее. В первую очередь, они должны были быть сведущими в христианском учении (теологии), для чего им следовало хорошо знать все книги Священного Писания. Как показывает структура «Этимологий», чтобы достигнуть теологической образованности, прежде нужно было освоить семь свободных искусств и так называемую «вторую философию» (медицина, а также право). Учитывая важность проповеди, особое внимание могло уделяться навыкам красноречия, которым обладал претендент на епископскую кафедру<sup>496</sup>.

---

<sup>493</sup> DEO II.2.17: «Huius autem sermo debet esse purus simplex et apertus, plenus grauitatis et honestatis, plenus suaauitatis et gratia...»

<sup>494</sup> Sent. III.44.2: «*In potestate divina consistit cui velit Deus doctrinae verbum dare*, vel cui auferre; et hoc aut pro dicentis, aut pro audientis fit merito, ut modo pro culpa plebis auferatur sermo doctoris, modo vero pro utilibus meritis tribuatur».

<sup>495</sup> Bartolomé Martínez B. Op. cit. P. 130. В литературе Сисберт Толедский известен не столько как церковный писатель, сколько как глава заговора против Эгики.

<sup>496</sup> Однако, несмотря на эти представления о пастыре, случалось, видимо, так, что место епископа занимали люди, не соответствовавшие этим требованиям, о чем свидетельствует предписание церковных соборов, например, упомянутого 25-го канона IV Толедского (633 г.).

### 2.3. Нравственный облик и требования к епископу как к клирику

Как выше было сказано, Исидор, следуя давней традиции, придерживался мнения, что кандидат на место епископа должен быть клириком. Из вышесказанного закономерно следует, что епископ должен соответствовать требованиям, предъявляемым вообще ко всему клиру. И, согласно представлениям прелата Севильи, так же, как и образование, высокий нравственный облик и непорочность являлись сущностными характеристиками клира, подразумевая в итоге его сакральный статус.

О требованиях к духовенству было сказано выше. Моральный облик кандидата на место епископа в целом определялся этими нравственными требованиями, предъявляемыми к клиру, который должен был быть образцом добродетели. Более того, епископ являлся публичной фигурой и лицом церкви, он был всегда на виду, поэтому к его нравственному облику уделялось немалое внимание. Так, в «Сентенциях» целые главы посвящены нравственности наставников и примерам тех, кто не отвечал своему высокому предназначению, чьи слово и дело расходились. Не имеет смысла цитировать или пересказывать все эти места, приведем лишь их названия: «О недостойных предстоятелях»; «О тех, кто хорошо учит и плохо живет»; «О примерах неправых епископов»; «О гневливых учителях»<sup>497</sup>. В главах, имеющих не столь однозначное название (XXXVI. Об учении и примерах предстоятелей)<sup>498</sup>, также идет речь о неблагоприятном поведении епископов.

При этом обилии рассуждений о безнравственном поведении предстоятелей понять, какие именно пороки осуждает Исидор, затруднительно, за исключением корыстолюбия и тщеславия, о которые говорится практически буквально. Прелат Севильи пишет, что многие епископы стремятся более к своей личной выгоде, чем паствы, и хотят занять место пастыря, чтобы стать богатыми и знатными<sup>499</sup>.

<sup>497</sup> Sent. III.34. De indignis praepositis. 37. De his qui bene docent et male vivunt. 38. De exemplis pravorum sacerdotum. 40. De iracundis doctoribus.

<sup>498</sup> Sent. III. 36. De doctrina et exemplis praepositorum.

<sup>499</sup> Sent. III.34.5: «*Plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam gregis praeesse desiderant, nec ut prosint praesules fieri cupiunt, sed magis ut divites fiant, et honorentur. Suscipiunt enim*

Также Исидор дает нам возможность говорить более конкретно, когда говорит, что не поставляется в епископы тот, кто совершил смертный грех<sup>500</sup>. Словосочетание *mortale peccatum* севильский епископ, кроме указанного места и предложения из следующего подпункта главы<sup>501</sup>, нигде более не употребляет. В обоих случаях употребления контекст абсолютно идентичен, дополнительная информация отсутствует. Слово *mortalis* в контексте греха Исидором также нигде не используется.

Ситуацию проясняет опять-таки 19-й канон IV Толедского собора: к епископству не допускались те, о которых известно, что они запятнали себя бесчестьем, те, чьи грехи когда-либо были отпущены через публичное покаяние, те, кто впали в ересь, а также те, о ком известно, что они были крещены или перекрещены в ереси<sup>502</sup>. Исходя из существовавшей практики (главным образом, извержения из сана), можно предположить, что под смертельными грехами подразумевались тяжкие. Так, к грехам, за которые накладывалось публичное покаяние, относятся грехи против непорочности (прелюбодеяние, блуд), против жизни (убийство), против веры (святотатство, идолопоклонство, отступничество) и т.п. (со временем этот перечень мог претерпевать определенные изменения)<sup>503</sup>. Часть из них указана непосредственно в тексте 19-го канона.

---

*sublimitatis culmen* non pro pastorali regimine, sed *pro solius honoris ambitione*, atque abiecto opere dignitatis, solam nominis appetunt dignitatem».

<sup>500</sup> DEO II.5.14: «Quod autem is qui post baptismum aliquo *mortali peccato corruptus* est ad sacerdotium non promoveatur, lex ipsa testatur».

<sup>501</sup> DEO II.5.15: «Si enim is qui iam in episcopatu uel presbiterio est positus *mortale* aliquod *peccatum* admisit, retrahitur». Еще один схожий контекст: DEO I.18.7.

<sup>502</sup> IV Tolet. Can. 19: «qui *infamiae* nota aspersi sunt qui scelera aliqua *per publicam paenitentiam* admisisse confessi sunt, qui in *haeresim* lapsi sunt qui in haeresim, baptizati aut rebaptizati esse noscuntur». Примечательно, что IV Толедский собор прописывает санкции для клириков, совершивших подобный проступок, который квалифицировался как святотатство (*sacrilegium*) и за который им грозило извержение из сана, заточение в монастыре и пожизненное отлучение от причастия, см. IV Tolet. Can. 29: «Si episcopus quis aut presbyter siue diaconus uel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures uel sortilegos uel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, *consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat ibique perpetua paenitentia* deditus scelus admissum sacrilegii luat».

<sup>503</sup> Fernandez Alonso J. Op. cit. P. 515–516.

Кроме того, в списке препятствий присутствует наказание публичным позором – *infamia*, – характерным для римского уголовного права, которое влекло за собой утрату лицом, ему подвергнутым, ряда важных гражданских прав – от права занимать почетные (в том числе – муниципальные) должности (*honores*) до права свидетельствовать в суде. Оно могло налагаться за разные деяния: от занятия определенными позорящими профессиями (проституция, актерство) до дезертирства, грабежа, убийства и проч.<sup>504</sup> *Infamia* сохранила свое значение и в Толедском королевстве. Так, например, тех, кто обращался к прорицателям, могли лишиться право свидетельствовать в суде<sup>505</sup>. В Испании VII в. *infamia* как социальное наказание сопровождалось *declavatio*<sup>506</sup>, позорным обриванием головы, а также сострижением бороды и усов<sup>507</sup>, которое совершалось, например, над убийцами или мужчинами, незаконно вступившими во второй брак<sup>508</sup>. Наконец, лишение доброй славы само по себе, даже без потери в правах, имело тяжелые последствия в римском и позднеантичном социуме. Эта идея важна и применительно к фигуре епископа, поскольку речь идет о его публичной репутации, ведь прегрешение претендента на епископскую кафедру могли быть и не открыты. Так, 22-й канон IV Толедского собора в схожих терминах прописывает, что епископ должен сохранять среди людей добрую славу (*fama bona / optima*), чтобы не породить раскола (*scandalum*), поэтому он должен иметь в своем доме вызывающих доверие людей, которые могли бы засвидетельствовать его непорочную жизнь. Характерно высказывание, что Богу епископ угоден хорошим образом жизни, а церкви – доброй славой<sup>509</sup>.

---

<sup>504</sup> Berger. P. 500.

<sup>505</sup> LI VI.2.2: «De personis iudicum sive etiam ceterorum, qui aut divinos consulunt aut auguriis intendunt. Qui tamen, si ad solitum vitium ultra redierint, *perdito etiam testimonio*, simili erunt sententia flagellorum ferendi».

<sup>506</sup> Марец А. В. Уголовное и гражданское право в «Вестготской правде» («Книге приговоров») // Вестготская правда... С. 151.

<sup>507</sup> Ауров О. В. «Alço la mano, a la barba se tomo»: Из истории испанской средневековой правовой символики // Кентавр/Centaurus. Studia classica et mediaevalia. Вып. 1. М.: РГГУ, 2004. С. 125–160.

<sup>508</sup> LI VI.5.12; III.6.2.

<sup>509</sup> IV Tolet. Can. 22: «Quamuis conscientiam puram apud Deum nos habere oporteat, tamen et *apud homines famam optimam custodire* conuenit, ut... *uitae sanctae testimonium* habeamus. Quidam enim hucusque sacerdotum non modicum scandalum creauerunt dum in conuersatione uitae *non bonae famae*



Если говорить положительно, то епископ (и, соответственно, претендент на его место) должен быть во всем непорочен (*sanctus*), чужд грехов и не вызывать нареканий<sup>510</sup> – в русле сказанного выше. Замечание «ни в чем не вызывающий нареканий», «ни в чем не дающий основания для претензий» в этом месте передано как *in nullo reprehensibilis* и отсылает нас к уже известному месту из первого послания апостола Павла к Тимофею: «Но епископ должен быть **непорочен**, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен» (1 Тим. 3:2)<sup>511</sup>. На материале наших источников хорошо прослеживается уже высказанная мысль, что требования к нравственности епископа объясняются тем, что он постоянно находится на виду, является лицом церкви и должен обладать непререкаемым авторитетом, который никто не мог бы подвергнуть сомнению. Во многом это связано именно с проповеднической деятельностью епископа<sup>512</sup>. Более того, учитывая указанную выше терминологию, это свидетельствует о наследовании античных, полисных традиций общественной жизни.

Однако примечателен и другой момент: идеальный епископ<sup>513</sup> должен быть *sanctus* (непорочен, свят)<sup>514</sup>. Причем характерно, что из всех членов клира только применительно к епископу используется это прилагательное. То есть параметры поведения клира, соотносимые с жизнью святых (см. выше), в том числе и добродетели, в фигуре епископа должны были достигать своей кульминации. Более того, среди обязанностей именно епископа прямо названо подражание примерам

---

*existunt*. Vt igitur excludatur deinceps omnis nefanda suspicio aut casus, et ne detur ultra saecularibus obtrectandi locus, *oportet episcopos testimonium probabilem personarum in conclavi suo habere*, ut et Deo placeant per *conuersionem bonam* et *ecclesiae per optimam famam*».

<sup>510</sup> DEO II.5.15: «Qui enim in erudiendis atque instituendis ad uirtutem populis praeerit, necesse est ut *in omnibus sanctus sit et in nullo reprehensibilis* habeatur. Qui enim alium de peccatis arguit, ipse *a peccato* debet esse *alienus*».

<sup>511</sup> 1 Тм 3.2: «oportet ergo episcopum *inreprehensibilem* esse unius uxoris virum sobrium prudentem ornatum hospitalem doctorem». В Синодальном переводе это слово передано как «непорочен».

<sup>512</sup> DEO II.5.16: «Nam cum qua *fronte subiectos arguere poterit cum illi statim possit correptus ingerere*, "ante te doce quae recta sunt, o episcopo"?»; Sent. III. 37.2: «*Arcus perversus est lingua magistrorum docentium bene et viventium male*. Et ideo quasi ex perverso arcu sagittam emittunt, dum suam pravam vitam propriae linguae ictu confodiunt».

<sup>513</sup> DEO II.5.20: «Qui enim ista sectauerit, et dei minister utilis erit et perfectum sacerdotium retentabit». Этими словами заканчивается глава о епископе в трактате «О церковных службах».

<sup>514</sup> DEO II.5.15: «...necesse est ut *in omnibus sanctus sit*...».

святых<sup>515</sup>. И хотя термин *sanctus* тесно связан с правильным сексуальным поведением и девством<sup>516</sup>, он отсылает к множеству других добродетелей (*virtutes*), например: смирение, верность, жертвенная любовь, покорность, терпение и терпеливость, кротость, твердость, гостеприимство, милосердие и так далее<sup>517</sup>. Среди множества аспектов святости<sup>518</sup> принципиально важен тот, о котором уже говорилось выше: святость как проявление *сакрального* подразумевает исключенность из мира сего (*saeculum*) со всей системой ценностей и традиционных общественно-политических отношений, ведь святые в нем странники и пришельцы (*peregrinos et hospites*)<sup>519</sup>, бегут его<sup>520</sup> и никогда не стремятся к заботам о мирских делах (*occupationum saecularium curas*)<sup>521</sup>. И таким, согласно Исидору, должен быть и епископ. Однако такое требование вступает, как кажется, в противоречие с единственным качеством епископа, которого не ждали от духовенства в целом, – это управленческий талант.

<sup>515</sup> DEO II.5.17: «Cuius prae ceteris speciale officium est scripturas legere, percurrere canones, *exempla sanctorum imitare*, uigiliis, ieiuniis, orationibus incumbere...». Отметим, что такая, условно говоря, большая призванность епископов к святости отмечается уже в VI в. на примере текстов Цезария Арелатского, который, кстати, прямо противопоставляет слова *sanctus* и *terrenus*, см.: Frank R.M. An Etymology of ἅγιος in a Work of Caesarius of Arles // *Traditio*. 1952. №8. P. 387.

<sup>516</sup> DEO II. 5.11: «*Sacerdotem* enim quaerit ecclesia aut *de monogamia ordinatum aut de uirginitate sanctum*». См. также DEO II.18 (17). *De uirginibus*.

<sup>517</sup> Sent. II.11.12: «*Exempla sanctorum* quibus aedificatur homo, uarias consecretare *uirtutes: humilitatis* ex Christo, *deuotionis* ex Petro, *caritatis* ex Iohanne, *obedientiae* de Abraham, *patientiae* de Isaac, *tolerantiae* de Iacob, *castimoniae* de Ioseph, *mansuetudinis* de Moyse, *constantiae* de Iosue, *benignitatis* de Samuhel, *miserericordiae* de Daudid, *abstinentiae* de Danihel, sic et cetera...».

<sup>518</sup> Отмечу на эту тему в первую очередь ряд работ П. Брауна: Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / Пер. с англ. В. В. Петрова; под ред. С. В. Месяц. М.: РОССПЭН, 2004; *Idem*. Society and the holy in late antiquity. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982 (в первую очередь, статья: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. P. 103–152); *Idem*. Arbiters of the Holy: The Christian Holy man in late antiquity // Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 57–78.

<sup>519</sup> Sent. III.16.4: «Sanctos uiros in *hoc saeculo peregrinos* esse et *hospites*...».

<sup>520</sup> Sent. III.16.1: «Ea quae saeculi amatoribus cara sunt, *sancti uelut aduersa refugiunt*, plusque aduersitatibus mundi gaudent quam prosperitatibus delectantur»; Sent. III.16.2: «Alienos esse a Deo quibus hoc saeculum ad omne commodum prosperatur. *Seruus autem Dei cuncta huius mundi contraria sunt*, ut dum ista aduersa sentiunt, ad caeleste desiderium ardentius excitentur»; Sent. III.17. *De sanctis qui se a consortio saeculi separant* etc.

<sup>521</sup> Sent. III. 33.3: «Sancti uiri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt».

## 2.4. Административный опыт и талант управленца

Как уже было отмечено выше, управленческий талант и соответствующий опыт стали с течением времени одной из важнейших рекомендаций для кандидата в епископы. О причинах этого будет сказано ниже, сейчас же важно отметить сам факт важности для выбирающих наличия управленческих навыков у претендента на кафедру.

Исидор пишет, что в большинстве случаев рукополагаются склонные к мирскому предстоятели, которые целиком посвящают себя мирским делам, в то время как духовные люди (*spiritalis*) могут проводить жизнь в размышлениях (*vita contemplationis*). При этом такое назначение угодно Богу, так как происходит в результате Провидения<sup>522</sup>. Более того, Бог, по мнению Исидора, заранее готовит к принятию епископского управления тех, кто предается мирским заботам<sup>523</sup>, то есть тех, кто умеет заниматься светскими делами и кто на этом поприще себя уже показал (то есть кто имеет склонность к активной жизни, жизни в трудах – *vita activa*). Не вызывает сомнения тот факт, что Исидор положительно относился к этой практике. Более того, она происходила вполне каноническим путем, без вмешательства светских властей: сам клир поставлял таких епископов – это не должно было вызывать никаких нареканий<sup>524</sup>. Таким образом, можно сделать вывод о том, что при выборах епископа нередко предпочтение отдавалось тем, кто посвятил себя активной жизни<sup>525</sup>. Во всяком случае, замечания Исидора приводят именно к такому выводу, который в свете описанных выше требований к епископу представляется одним из ключевых.

Очевидным образом, возникает напряжение между двумя необходимыми качествами епископа: стремлением к святости и склонностью к мирским делам,

<sup>522</sup> Sent. III.39.1a: «*Providentia plerumque divini consilii ordinantur praepositi mundana et exteriora sectantes, ut, dum temporalibus rebus se totos impendunt, spirituales tuitiorem vitam contemplationis exerceant*».

<sup>523</sup> Sent. III.39.1b–3: «*Quia dura sunt quiete vivere volentium sarcina curarum episcopaliū, providet saepe Deus curis deditos saecularibus ad susceptionem regiminis...*»

<sup>524</sup> Ibid.: «*...Dei ergo ordinem accusat a quo instituuntur, qui episcopos condemnat dum minus spiritalia, sed magis terrena sectantur*».

<sup>525</sup> О *vita activa* см. ниже: Гл. III. §2.2.

между его сакрализированным статусом и включенностью в светские отношения. Этой комбинацией свойств епископ отличался от всего духовенства: в сочинениях Исидора нет обращенного к клирикам прямого призыва быть святым, но и одновременно им запрещено интересоваться светскими вещами. Представляется, что это внутреннее противоречие епископа является одной из важнейших его характеристик<sup>526</sup>.

\*\*\*

Подводя итоги сказанному в этой главе, замечу, что, судя по содержанию сочинений Исидора Севильского, требования к обладателю епископского сана выглядели следующим образом. Относительно социального происхождения епископа специальных требований не было, поскольку как таковое оно было просто не релевантным в системе общих взглядов на духовенство. Впрочем, на практике знатные и богатые люди, отличавшиеся высокими нравственными качествами и обладающие авторитетом среди сограждан, имели очевидное преимущество для достижения вершины *cursus honorum* клирика – сана епископа. Образование кандидата подразумевало, в первую очередь, его теологическую грамотность и осведомленность в сфере церковного права. Для этого совершенно необходимым условием было уверенное знание всех (или большей части) текстов Священного Писания и хорошее знакомство с соборными постановлениями. На основании косвенных данных, можно предполагать, что епископы должны были в той или иной степени освоить все семь свободных искусств, а также некоторые другие области знания. В числе последних особое внимание, насколько можно понять, уделялось риторике.

Что касается нравственного облика епископа, то он должен был являться образцом добродетели, во всем (внешности, словах, поступках) вести жизнь святую и не вызывающую нареканий. Ему следовало быть единожды женатым, хотя

---

<sup>526</sup> На другом материале это противоречие вскользь отмечал Р. Теха, см.: *Teja R. La cristianización de los modelos clásicos: el obispo // Idem. Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid, 1999. P. 75–95, esp. 92–95.*

представлялось желательным соблюдение обета безбрачия. Он не должен был вызывать нареканий в своем поведении и обладать незапятнанной репутацией, о чем Исидор сообщает, используя традиционные римско-правовые категорий (*fama bona / optima*). Причем, если верить Исидору, важна была не только его безгрешность перед лицом Бога, но и высокий авторитет в глазах сограждан. Помимо всего прочего епископ должен был обладать склонностью к мирским делам и управленческим талантом, что выражается в замечаниях севильского епископа о похвальной склонности к деятельной жизни (*vita activa*).

Последнее указание задает определенную двойственность положения епископа: с одной стороны, склонность к деятельной жизни подразумевала и склонность к мирским заботам (*curae saeculares*), но с другой – епископу как клирику следовало избегать светских дел. В этом отношении своеобразным образом проявлялось первенство епископа в среде клира: в его фигуре доводилась до максимума идея о положении духовенства как группы людей, существующих одновременно и в миру, и вне секулярных связей. То же самое касается и требований к нравственности епископа: если только отдельные предписания к поведению клира можно лишь сопоставить с образом жизни святых, то епископу это требование предъявляется прямо, что непосредственно связывается с его обязанностью учить и наставлять, которая была одной из основных функций клира<sup>527</sup>.

Более того, амбивалентными предстают и другие указанные выше требования к епископу. В его облике определенным образом переплетается частное и публичное, поскольку в качестве одного из параметров общественного мнения о нем должна была выступать его фактически приватная жизнь, о которой могли быть осведомлены лишь его домочадцы.

Образ епископа, как он предстает в сочинениях Исидора Севильского, являет собой сложное сплетение идеала христианского святого, с одной стороны, и трансформировавшихся представлений о *vir bonus*, идеальном римском

---

<sup>527</sup> DEO II.5.15: «Qui enim in erudiendis atque instituendis ad uirtutem populis praeerit, necesse est ut *in omnibus sanctus sit*...».

гражданине, с другой. Как и *vir bonus*, епископ должен был обладать набором множества добродетелей, иметь общественное признание и – о чем будет сказано ниже – выступал отчасти как оратор-политик<sup>528</sup>. Однако ядро этого образа теперь занимал христианский святой<sup>529</sup>, поскольку, в частности, поменялись и лежавшие в основе концепции *vir bonus*<sup>530</sup> представления о высшем благе<sup>531</sup>. Как Исидор представлял применение описанных качеств на практике и действия идеального епископа, будет описано в следующей главе.

---

<sup>528</sup> См.: Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима (III – I вв. до н. э.). М.: Издательство «Наука», 1977. С. 185.

<sup>529</sup> Применительно к истории риторики высказана идея о смене *vir bonus dicendi peritus* на *vir sanctus dicendi peritus*, см., например: Quiroga Puertas A.J. Preaching and Mesmerizing: The Resolution of Religious Conflicts in Late Antiquity // The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise / Ed. by A. Fear, J. Fernández Ubiña, M. Marcos. 2013. London: Bloomsbury, 2013. P. 194.

<sup>530</sup> По крайней мере, цicerоновской, см.: Утченко С. Л. Указ. соч. С. 193–196.

<sup>531</sup> В ряде рукописей «Сентенции» известны под названием *De summo bono* или аналогичным ему, потому что начинается книга следующими словами: Sent.I.1.1: «*Summum bonum Deus est, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest*».

## ГЛАВА II. ФУНКЦИИ ЕПИСКОПА

Определив специфические качества епископа, необходимые для его служения, возможно перейти к разбору самой его деятельности, как она отражена в сочинениях прелата Севильи. Иначе говоря, поскольку полномочия и обязанности являются неотъемлемой составляющей социального статуса<sup>532</sup>, для того, чтобы понять, какое место в обществе Толедского королевства первой трети VII вв. Исидор отводил епископу, необходимо выяснить функции, которые последний должен был выполнять и которые составляли ядро епископского служения.

Служение епископа можно условно разделить на священническую, учительскую и правительственную (всевозможные управленческие и дисциплинарные полномочия) составляющие<sup>533</sup>. Важнейшими обязанностями позднеантичного епископа были те, которые относились к богослужебному и учительскому направлению его деятельности: в первую очередь, совершение таинств крещения и евхаристии и проповедь<sup>534</sup>. Кроме того, к богослужебным функциям относились рукоположение клириков, конфирмация крещенных, освящение церквей и алтарей, приготовление мира и посвящение дев, а также разрешение от епитимьи (обряд примирения). Вместе с тем вопросы покаянной дисциплины, надзор за поведением паствы и клира относились к правительственному (пастырскому) аспекту епископской власти. Его же касались такие обязанности епископа, как совершать поездки по своей епископии (визитации), управлять церковным имуществом, решать финансовые и

<sup>532</sup> Kantzara V. Status // The Blackwell Encyclopedia of Sociology. Vol. 9 / Ed. by G. Ritzer. Malden, MA; Oxford. 2007. P. 4749–4753.

<sup>533</sup> По аналогии с тройным служением Иисуса Христа (*munus triplex*), идея которого возникла еще в раннехристианское время, но особенно была развита протестантским богословием (см.: Ulrich L. Ämter Christi // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1 / Hrsg. von M. Buchberger, W. Kasper. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 1993. Sp. 561–563, bsd. 562) и воспринята православной и католической канонистикой, например: Цыпин В., *протоиер.* Указ. соч. С. 568–569 (здесь речь идет о видах церковной власти, полнотой которой обладает епископ); Fredrik H. The Unity and Threefold Expression of the *Potestas Regiminis* of the Diocesan Bishop—Cann. 381 § 1 And 391. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014. P. 73 ff.

<sup>534</sup> Van Dam R. Bishops and society // The Cambridge History of Christianity. Vol. 2: Constantine to c. 600 / Ed. by A. Casiday and F. W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 344–345.

юридические дела своей церкви, председательствовать на церковном суде, участвовать в церковных соборах, представлять свою общину перед лицом светских властей, ходатайствовать о членах общины, выдавать им рекомендательные письма и представительные (канонические) грамоты. Кроме того, епископ мог осуществлять контроль за монахами и монастырями. Наконец, в обязанности епископа входило гостеприимство (прием странников и паломников), благотворительность, посещение и забота о бедных, стариках, больных, вдовах, сиротах, заключенных, а также выкуп пленников. Постепенно с ростом престижа и авторитета фигуры епископа к его функциям добавляется ряд дополнительных, привнесенных административных обязанностей, в том числе связанных с разбором тяжб по гражданским вопросам, с продовольственным снабжением и многие другие<sup>535</sup>. В таком виде описанный набор функций, который мог обозначаться в целом как пастырское попечение (*cura pastoralis*)<sup>536</sup>, был характерен (с отдельными отличиями) для епископов всех регионов бывшей Римской империи, и Толедское королевство в этом отношении не исключение<sup>537</sup>.

Так, II Севильский собор (619 г.) под председательством Исидора принял посвященный разграничению полномочий епископа и пресвитера канон, который перечисляет следующие, по большей части богослужебные, полномочия епископа

---

<sup>535</sup> Noble T. F. X. The Christian church as an institution // The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: Early Medieval Christianities c. 600–c. 1100 / Ed. by T. F. X Noble and J. M. H. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 265; Mourret F. A History of the Catholic Church. Vol. 2 / Trans. by N. Thompson. 3<sup>rd</sup> print. St. Luis: B. Herder Book Co., 1955. P. P. 224 – 225; Markus R. A., Dodaro R. Episcopus (episcopatus) // Augustinus-Lexikon. Bd. 2: Cor-Fides / Hrsg. von C. Mayer. Basel: Schwabe, 1986. Sp. 884; см. также, например: Viciano A. Vescove // Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. 3 / dir. da A. Di Berardino. Genova; Milano: Marietti, 2008. Col. 5584–5593; Ferguson E. Bishop // Encyclopedia of early Christianity / Ed by E. Ferguson. New York: Routledge, 1999. P. 182–185; Hall S. G. Ecclesiology forged in the wake of persecution // The Cambridge history of Christianity. Vol. 1: Origins to Constantine / Ed. by M. M. Mitchell and F. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 470–484; Greer R. A. Pastoral care and discipline // The Cambridge History of Christianity. Vol. 2. P. 567–584.

<sup>536</sup> Greer R. A. Op. cit. P. 567 ff. Хотя непросто дать точную дефиницию понятию *cura pastoralis*, поскольку его конкретное содержание могло меняться, впрочем ядро его составляли совершение таинств, покаянная дисциплина, проповедь, а также забота о бедных и больных, см.: Tinti F. Introduction // Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England / Ed. by F. Tinti. Woodbridge: Boydell Press, 2005. P. 1.

<sup>537</sup> González T. Op. cit. P. 500–501; Fernandez Alonso J. Op. cit. P. 40–42; Magnin E. L'Église wisigothique au VIIe siècle. T. 1. Paris, 1912. P. 160–189.



(часть из них мог осуществлять и пресвитер, но только в отсутствии прелата и с его разрешения): рукоположение пресвитеров и диаконов, посвящение дев, освящение алтарей, принятие в лоно католической церкви еретиков, конфирмация крещенных, обряд примирения, отправка официальных писем и, наконец, таинства крещения и евхаристии, а также проповедь<sup>538</sup>.

В своих сочинениях Исидор среди перечисленных функций епископа особый акцент делает на учительской<sup>539</sup> и каритативной деятельности прелата, в том числе на защите бедных, возведенной на IV Толедском соборе (633 г.) в прямую обязанность<sup>540</sup>. При этом дополнительных административных полномочий епископа Исидор в своих текстах практически не касается: он говорит о его функциях епископа именно как служителя церкви. И здесь возникает разительное противоречие с теми вопросами, которые по большей части рассматриваются в научной литературе.

В историографии более всего освещены обязанности епископа в гражданской жизни Толедского королевства. Именно этот аспект епископской деятельности выдвигается на первый план практически во всех соответствующих исследованиях, принадлежащих перу представителей совершенно разных школ: А. Р. Корсунский, Э. де Инохоса, Э. Перес-Пужоль, А. К. Циглер, Э. А. Томпсон, Д. Клауде, П. Д. Кинг, Т. Гонсалес, Л. Гарсия Морено, С. Мартен и многие другие рассматривают, главным образом, административные, судебные и надзорные полномочия в гражданской сфере (за правильным сбором налогов, судьями и комитом, поиск

---

<sup>538</sup> II *Hisp. Can.* 7: «Nam quamvis cum episcopis plurima illis [presbyteris] ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam tamen auctoritate veteris legis, quaedam novellis ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint, sicut presbyterorum et diaconorum ac virginum consecratio, sicut constitutio altaris, benedictio vel unctio, siquidem nec licere eis ecclesiam vel altarium consecrare nec per inpositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresibus Paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere nec chrismate baptizatorum frontem signare, [sed] nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare nec formatas cuilibet epistolas mittere... Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire neque praesente antestite infantes tingere / aut signare, nec poenitentes sine praecepto episcopi sui reconciliare, nec eo praesente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere nec eo coram posito populum docere vel benedicere aut salutare nec plebem utique, exhortare».

<sup>539</sup> *Sent.* III.36.2–4, 37.2, 37.5, 38.1–3, 43.2, 44.1–6, 46.1, 46.12–13, 46.15; DEO II.5.5, 5.8, 5.16, 5.17 etc.

<sup>540</sup> IV *Tolet. Can.* 32; *Sent.* III. 45.1–5, 57.1–13; DEO II.5.18–19 etc.

беглых рабов и проч.)<sup>541</sup>. Поэтому из функций епископа как священнослужителя в собственном смысле слова особое внимание привлекает его право отлучения, изучаемое в контексте политической борьбы, санкций светского законодательства и проч.<sup>542</sup> Описанный же выше круг «стандартных» обязанностей, относящихся преимущественно к священнической и учительской составляющим деятельности епископа, редко хотя бы просто перечисляется<sup>543</sup>.

Такой исследовательский фокус, с одной стороны, можно отчасти объяснить тем, что объектом источниковедческого предпочтения является скорее богатое фактическим материалом церковное и королевское законодательство, чем лежащие в их основе тексты, описывающие *общую модель* поведения епископа, подобно сочинениям Исидора Севильского<sup>544</sup>. С другой стороны, описанный подход не

<sup>541</sup> Корсунский А. П. Указ. соч. С. 112, 218; Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 110; Hinojosa Ed. de. La jurisdicción... 1–23; Ziegler A. K. Op. cit. P. 134–144; Thompson E. A. Op. cit. P. 98 ff., 262, 279, passim. Клауде Д. Указ. соч. С. 171–172; King P. D. Op. cit. P. 70, 78, 100, 119, 157–158; González T. Op. cit. P. 504–535; García Moreno L. A. Historia... P. 327, 346 ff.; Martin C. La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique. Lille: Presses Universitaire de Septentrion, 2003. P. 191–203; Martínez Díaz G. Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico // Revista española de derecho canónico. 1960. №45(16). P. 579–589; Mellado J. Op. cit. P. 837–848; Souviron Bono S. Fiscalidad y control eclesiástico en la hispania visigoda: supervisión de almas e impuestos // Baética: Estudios de arte, geografía e historia. 2009. №31. P. 275–289; Gusmão F. The Role of the Bishop according to the Liber Iudiciorum (Lex Visigothorum) // Visigothic Symposium. 2016–2017. №1. P. 80–94; Kampers G. Geschichte... S. 265, 291 etc.

<sup>542</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 233–234; Hinojosa Ed. de. Op. cit. Passim.; King P. D. Op. cit. P. 127; Ziegler A. K. Op. cit. P. 160 ff.; García Moreno L. A. Historia... P. 344; Collins R. Visigothic Spain, 409 – 711. Oxford: Blackwell, 2006. P. 80–83; Stocking R. Op. cit. P. 82; Sanz Serrano R. La excomunión...; de Lis A. P. La pena de exilio en la legislación hispanogoda // Antigüedad y Cristianismo. 2006. №23. P. 515–529 etc.

<sup>543</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 110; Magnin E. Op. cit. P. 160–189; González T. Op. cit. P. 497–498, 500–501; Arce J. Esperando... P. 267–271. Примечательно, что последний исследователь, называя ряд богослужебных функций, среди них даже не упоминает евхаристию. Необходимо заметить, что исследователи признают важность религиозного единства как фундамента Толедского королевства, см.: Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 216; Orlandis J. La iglesia... P. 75 ff.; King P. D. Op. cit. P. 122–123; Stocking R. Op. cit. P. 13, 157; García Moreno L. A. Historia... P. 158. Также они отмечают первостепенное значение литургии и проповеди для людей той эпохи, однако говорят об это вне связи с епископом или лишь вскользь ее отмечают, см.: Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 218–226 (причем речь идет более об эстетическом воздействии мессы); Orlandis J. Historia... P. 193; García Moreno L. A. Historia... P. 348–350; Idem. La Iglesia en la España visigoda y postvisigoda: obispos y santos // La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano / Ed. por. J. Andrés-Gallego. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001. P. 100. Л. Гарсия Морено, упоминая епископа, говорит о литургии исключительно в контексте культа святых. На учительскую функцию епископа как важнейшую основу его власти прямо указывает лишь Х. Орландис: Orlandis J. La iglesia... P. 159–162.

<sup>544</sup> См.: Sejourné P. Op. cit.

меньше предопределяется таким пониманием фигуры епископа, которое наиболее артикулировано сформулировал еще Э. Перес-Пужоль: епископ в Толедском королевстве по своему статусу максимально сблизился с королевским чиновником<sup>545</sup>.

Однако такое понимание статуса епископа представляется, как минимум, упрощенным<sup>546</sup>. Более того, в последнее время в историографии, посвященной функциям позднеантичного епископа в целом, ставится под сомнение идея, что его гражданская и политическая деятельность покоится исключительно на его социальном положении и богатстве. Наиболее полно эту тенденцию выразила К. Рапп, которая утверждает, что светские полномочия епископа в значительной части вытекают из его духовного и аскетического авторитета и, проще говоря, являются признанием его руководящей роли как религиозного лидера христианской общины<sup>547</sup>. Таким образом, изучение собственно религиозно-церковных обязанностей епископа (в частности, учительских и священнических) представляется историографически оправданным, тем более сам Исидор, как было отмечено, говорит преимущественно о них. И поэтому именно о них (учительство и проповедь, благотворительная деятельность и защита бедных, богослужебные обязанности) пойдет речь ниже. Принципиальное внимание будет уделено социальному эффекту от этих епископских действий, который, насколько можно судить, осознавался самим Исидором. Однако прежде будут разобраны его трактовка термина *episcopus* и понятия *cura* как совокупного обозначения деятельности епископа.

---

<sup>545</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 84, 111; см. также: Клауде Д. Указ. соч. С. 172.

<sup>546</sup> В этом отношении примечательны слова Р. Теха, что позднеантичный епископ – фигура, трудно поддающаяся описанию: по его словам, епископ мог быть и священником, и политиком, и оратором, и юристом, и судьей, однако его невозможно полностью соотнести с какой-либо из этих ролей, поскольку он являлся результатом их соединения, см.: Teja R. La cristianización de los modelos clásicos: el obispo // *Idem*. Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid, 1999. P. 75.

<sup>547</sup> Rapp C. Op. cit. P. 6–16, 279–289, passim.

## § 1. *Episcopus, cura* и надзор за общиной

Вынесенные в заголовок параграфа понятия *episcopus* и *cura* тесно связаны в представлениях Исидора и во многом организуют его идеи о епископском служении. Это наглядно видно в его объяснении термина «епископ»<sup>548</sup>, которое будет разобрано несколько ниже. Сейчас же необходимо кратко сказать об общехристианском контексте названных терминов.

Слово *episcopus* является калькой с греческого термина *ἐπίσκοπος*, означавшего «надзиратель» и первоначально относившегося к разного рода гражданским функционерам, например, надсмотрщикам за рабами. Даже когда это слово использовалось применительно к делам культа, оно не обладало жреческими коннотациями. Нередко это слово подразумевало, что человек, им обозначаемый, контролирует какие-либо финансовые дела<sup>549</sup>. В языке римского права эпохи империи термином *episcopus* в единичных случаях называли эдилов, отвечавших за обеспечение города хлебом и другими продуктами; такое словоупотребление не получило хоть сколько-нибудь широкого распространения. В христианской латыни оно, вероятно, было заимствовано напрямую из греческого языка, а не из светского латинского лексикона. При этом поначалу слово *episcopus* сохраняло свое первоначальное значение «надзиратель, смотритель»<sup>550</sup>. Однако уже в сочинениях Тертуллиана *episcopus* встречается всегда как технический термин, обозначающий именно епископа. Киприан также в большинстве случаев используется это слово подобным образом<sup>551</sup>. Уже в IV в. слово *episcopus* окончательно стало техническим термином для точного обозначения функции в христианской общине: оно обладало только христианско-церковным смыслом и никогда не использовалось по отношению к гражданским чиновникам. Даже языческие авторы используют его только в этом значении<sup>552</sup>.

<sup>548</sup> Etym. VII.12.11

<sup>549</sup> Ferguson E. Op. cit. P. 182.

<sup>550</sup> Janssen H. Kultur und Sprache: zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian. Nijmegen, 1938. S. 72–73.

<sup>551</sup> Ibid. S. 75, 78.

<sup>552</sup> Di Berardino A. Op. cit. P. 40.

Та же ситуация наблюдается и в Толедском королевстве, где термин *episcopus* предполагал, главным образом, идею иерархической власти епископа и, вероятно, определенную включенность в светские дела. Как отмечает Е. Санчес Салор, слово теряет свои сакральные коннотации, приобретая социально-политический характер: так, в «Книге приговоров» епископ фактически составляет пару гражданским властям<sup>553</sup>. В сочинениях Исидора Севильского отчасти прослеживаются отмеченные тенденции. Так, в рассматриваемых текстах термин *episcopus*, как и соответствующее прилагательное (*episcopalis*), встречается в контексте, касающемся церковной иерархии, административных и богослужебных функций исключительно епископа (или, напротив, осознанно подчеркнутого их отсутствия), а также как представителя определенной епархии<sup>554</sup>.

Что касается словосочетаний *cura pastoralis* и *cura episcopalis*, то они, наравне с рядом других<sup>555</sup>, обозначали многообразные функции епископского служения, хотя в первую очередь соотносились с душепопечением (*cura animarum*)<sup>556</sup>. Одним из наиболее влиятельных и популярных текстов, описывающих идеальную модель пасторского попечения, являлось сочинение папы Григория I Великого (540–604) «Пастырское правило» (*Liber Regulae Pastoralis*)<sup>557</sup>, в котором *cura (pastoralis)* предстает как один из центральных терминов<sup>558</sup>. Однако в зависимости от региона и времени менялось само понимание

<sup>553</sup> Sánchez Salor E. Op. cit. P. 34–35, 51–58, 84.

<sup>554</sup> Напр.: Etym. VII.12.2–4, VIII.5.44; DEO II.3.1, II.5.11, II.5.19, II.6.1, II.11.3, II.27.1.

<sup>555</sup> Так, например, у Григория Великого такими словами могли выступать *culmen regiminis*, *magisterium*, *pastor*, *doctrinae arx*, см.: Müller B. Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. S. 125.

<sup>556</sup> Gärtner H. A. Cura // Augustinus-Lexikon. Bd. 2: Cor-Fides / Hrsg. von C. Mayer. Basel: Schwabe, 1986. Sp. 174.

<sup>557</sup> Demacopoulos G. E. Gregory's Model of Spiritual Direction in the Liber Regulae Pastoralis // A Companion to Gregory the Great / Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 205. Idem. Gregory the Great: Ascetic, pastor, and first man of Rome. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015. P. 53ff. О популярности свидетельствует количество сохранившихся рукописей – 500. *Regula* использовалась и как руководство по этике и поведению священнослужителей, и как справочник по гомилетике, и как хрестоматия по экзегезе, см.: Clement R. W. A Handlist of Manuscripts Containing Gregory's Regula Pastoralis // Manuscripta. 1984. №1 (28). P. 33.

<sup>558</sup> Floryszczak S. Die regula pastoralis Gregors des Großen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. 375–376. Более

пастырского попечения<sup>559</sup>: Исидор не использует названные словосочетания *cura pastoralis* и *cura episcopalis*<sup>560</sup>, что в целом было характерно для литературы Толедского королевства. Несмотря на известность «Пастырского правила» в Испании<sup>561</sup>, в сочинениях вестготских церковных писателей встречаются только слова *cura pastoralis*, при этом лишь дважды: по одному разу у Браулиона<sup>562</sup> и Тайона<sup>563</sup> Сарагосских. Таким образом, несмотря на большое влияние церковных авторитетов, таких, как папа Григорий I, испанские мыслители VII в. перенимают их важнейшие термины вовсе не автоматически, создавая собственную понятийную систему<sup>564</sup>.

Для прелата Севильи связь понятий *episcopus* и *cura* была принципиальной, но идея попечения имела свои специфические коннотации. Так, хотя слово *episcopus* самим Исидором используется как технический термин, тем не менее концептуализация его первоначального значения играла важнейшую роль в создании образа главы христианской общины. Объясняя значение этого греческого слова, Исидор говорит: епископ – это тот, кто поставлен свыше и поэтому сверху же надзирает (*superintendere*), то есть несет попечение (*cura*) о подчиненных<sup>565</sup>. Общая и главная его функция – это надзор, который мог обозначаться собственно словом *cura*. Это место, в силу подчеркиваемой Исидором синонимичности

---

того, в большинстве рукописей это сочинения называлось именно как «Пасторское попечение» (*Liber Pastoralis Curae*), см.: Reg. Past. // PL 77. Col. 13 (n. a).

<sup>559</sup> См.: Allen P., Mayer W. Through a Bishop's eyes: Towards a definition of Pastoral Care in late Antiquity // *Augustinianum*. 2000. № 2 (40). P. 345–397.

<sup>560</sup> За одним исключением (Sent. III.39.1b–3), однако *cura episcopalis* употреблено здесь во множественном числе и, видимо, не соотносится непосредственно с означенным понятием, что будет показано ниже.

<sup>561</sup> *Licinianus Carthaginensis*. Ep. 1; *Greg.* Ep. 5.53.

<sup>562</sup> *Br. Vita S. Emiliani*. 34: «atque cum his quibus indignus cura pastoralis praesideo dignus inveniar in extremo iudicio...».

<sup>563</sup> *Taio Caesaraugustanus*. Sent. II.37. qui susceptum curae pastoralis officium ministrare digne tanto magis nequeunt, quanto ad humilitatis magisterium ex sola elatione pervenerunt. Это дословная цитата из «Пастырского правила» Григория Великого: Reg. Past. I.1.

<sup>564</sup> Версия, почему пастырский дискурс оказался невостребованным, будет предложена ниже (гл. III. §2.3).

<sup>565</sup> Etym. VII.12.11: «*Episcopatus* autem vocabulum inde dictum, quod ille, qui superefficitur, superintendat, *curam scilicet subditorum gerens*».

понятий, явно демонстрирует, что главным содержанием попечения (*cura*) являлся контроль и надзор.

Далее севильский епископ продолжает, что слово «епископ» переводится на латынь как «наблюдатель» («страж», *speculator*), потому что он наблюдает и следит (*praespicere*) за нравами и жизнью людей, расположенных ниже него (под ним)<sup>566</sup>. Важно, что слово *speculator* использовалось не только для объяснения понятия *episcopus*, но являлось в Толедском королевстве эпитетом епископа<sup>567</sup>.

В своем сочинении «О церковных службах» Исидор схожим образом объясняет значение слова «епископ», прямо называя пастырей надзирателями (*superintendentes*)<sup>568</sup>. Как уже неоднократно отмечалось, в соответствии со своими принципами этимологизации при разборе каждого понятия епископ Севильи пытается определить его суть, исходя не столько из лингвистических соображений, сколько из реального содержания и назначения самого явления. Таким образом, для Исидора в качестве важнейшей, сущностной функции епископа выступает надзор за паствой, составлявший ядро пастырского попечения (*cura*).

Пастырский надзор, в первую очередь, подразумевает осведомленность о состоянии общины, к чему Исидор активно призывает епископов. При этом он использует характерную лексику, которую можно применить по отношению к надзирателю или наблюдателю (*superintendens, speculator*). Исидор утверждает, что добрые епископы посвящают себя усердному изучению даже незначительных дел своей паствы (*plebium*)<sup>569</sup>, чтобы в конечном итоге избежать значительных прегрешений. Севильский епископ всячески подчеркивает усердие и тщательность,

<sup>566</sup> Etym. VII.12.12: «**Episcopi** autem Graece, Latine *speculatores* interpretantur. Nam speculator est praepositus in Ecclesia; dictus eo quod *speculatur*, atque *praespiciat populorum infra se positorum mores et vitam*». Нужно заметить, что в средневековой латыни слово *praespicere* могло иметь синонимом *curare*, см.: *Smiraglia P. Latinitatis Italicae Medii Aevi lexicon imperfectum*. Vol. LIV, Bruxelles, 1995. P. 12.

<sup>567</sup> Br. Ep. 32.

<sup>568</sup> DEO II.5.8: «Grecum est enim atque inde ductum uocabulum quod ille qui super efficitur *superintendit, curam scilicet subditorum gerens*. "Scopos" quidem *intentio* est; ergo "episcopin" latine *superintendere* possumus dicere».

<sup>569</sup> Sent. III.46.9: «**Bonorum** studia *sacerdotum multa diligentia* etiam parva plebium *facta perquirunt*, ut, dum in minimis subditorum peccatis se acerrimos praestant, maiores malos cautos, sibi subditos ac sollicitos faciant».

с которой надлежит надзирать за своим народом (*multa diligentia, perquirunt*). Таким образом, пастырь должен вникать во все сферы жизни паствы, знать ее во всех подробностях.

Исидор утверждает, что епископы должны искать (*exquirere*) прегрешения паствы и, проницательно наблюдая, испытывать (*probare*) каждого<sup>570</sup>. В подтверждение своих слов он приводит слова пророка Иеремии: «Башнею поставил Я тебя среди народа Моего, столпом, чтобы ты знал и следил путь их» (Иер. 6:27)<sup>571</sup>. Приводя это место из Писания, автор «Сентенций» дает понять, какую оценку он дает тем епископам, которые не выполняют данное требование по надзору, а также намекает на последствия подобного бездействия. В указанной библейской цитате речь идет о самом пророке Иеремии, который по повелению Господа, изучил свой народ, который за грехи свои будет отвержен Богом. В 6-й книге пророчества, в которой обо всем этом идет речь, пророк противопоставляется священникам и лжепророкам, которые обманывают народ, обещая ему мир: «Ибо от малого до большого, каждый из них предан корысти, и от пророка до священника – все действуют лживо; врачуют раны народа Моего легкомысленно, говоря: «мир! Мир!», а мира нет» (Иер. 6: 13 – 14)<sup>572</sup>. Причем под миром подразумевается, в первую очередь, согласие с Богом, которого, как сказано, нет. Соответственно, епископ, не выполняющий свои функции по надзору, Исидором так и оценивался: как тот, кто обманывает, ведя тем самым свою паству к гибели.

Ниже Исидор повторяет свое требование, что епископы должны исследовать (*perscrutari*) дела пасомых, прилагая усилия по их исправлению<sup>573</sup>. И здесь Исидор использует характерное слово *perscrutari*, предполагающее интенсивность

<sup>570</sup> Sent. III.46.2: «Sacerdotes exquirere debent peccata populorum, et sagaci sollicitudine unumquemque probare...».

<sup>571</sup> Ier 6.27: «*probatores* dedi te in populo meo *robustum* et *scies et probabis viam eorum*».

<sup>572</sup> Ier 6. 13–14: «a minore quippe usque ad maiorem omnes avaritiae student et *a propheta usque ad sacerdotem cuncti faciunt dolum* et *curabant* contritionem filiae populi mei *cum ignominia* dicentes pax pax et non erat pax».

<sup>573</sup> Sent. III.46.3: «*Sacerdotes* studio corrigendi *facta perscrutari debent* subiectorum, ut emendatos lucrificare possint».



действия, усердность, с которой оно осуществляется, а также предполагающее, что поиск направлен на нечто скрытое<sup>574</sup>.

Одним из важнейших инструментов являлись визитации. Исидор рассказывает о некоторых епископах, которые отлучили от причастия (на время исполнения епитимьи) согрешивших и для лучшего, по их мнению, поощрения не посещают отлученных. Такую практику прелат Севильи оценивает категорически негативно, о таких епископах, по его мнению, говорит следующая цитата из книги пророка Иеремии: «к пастырям, пасущим народ Мой: вы рассеяли овец Моих, и разогнали их, и не смотрели за ними; вот, Я накажу вас за злые деяния ваши» (Иер. 23:2)<sup>575</sup>. Из текста следует также, что визиты епископа должны были (по крайней мере, в теории) осуществляться достаточно часто, под термином *cura*, в первую очередь, подразумевался именно надзор.

Сказанным, однако, содержание понятия *cura* при жизни Исидора Севильского вовсе не ограничивалось<sup>576</sup>. Так, оно было весьма активно задействовано в сфере частного права, где использовалось для обозначения римского института попечительства над неправоеспособными гражданами. Существовало несколько его видов: над сумасшедшими (*cura furiosi*), над расточителем (*cura prodigi*), над несовершеннолетними (*cura minorum*) и над инвалидами, т.е. слепыми, глухими, немymi (*cura debiliū personarum*)<sup>577</sup>. Причем в позднейшую эпоху исполнение попечительства считалось общественной обязанностью<sup>578</sup>. Главный вид попечительства, – над несовершеннолетними, – фигурирует и в текстах вестготского времени. В тот период он сливается (что в целом характерно для позднего права) с опекой (*tutela*) и, видимо, как свидетельствует «Книга приговоров», понимался синонимично<sup>579</sup>.

<sup>574</sup> OLD. P. 1353.

<sup>575</sup> Sent. III.46.8: «Nonnulli praesules gregis quosdam pro peccato a communione eiciunt, ut paeniteant, sed quali sorte vivere debeant, ad melius exhortandos non visitant. Quibus congrue sermo diuinus increpans comminatur: Pastores qñi pascunt populum meum, vos dispersistis gregem meum, eiecistis et non visitastis eos; ecce ego visitabo super vos malitiam studiorum vestrorum».

<sup>576</sup> OLD. P. 473–474; Niermeyer. P. 287–288.

<sup>577</sup> Франчози Дж. Институциональный курс римского права. М., 2004. С. 155–156.

<sup>578</sup> Там же. С. 151.

<sup>579</sup> См., например: LI IV.3.1–4.

Сам севильский епископ слово *cura* в таком значении использует один раз, объясняя слово *curator*: куратор несет попечительство (*cura*) над мальчиками, которые в силу своего возраста не могут качественно управлять своими делами<sup>580</sup>. Термин *tutela*, близкий предыдущему, употребляется Исидором единожды в «Этимологиях», правда, в более узком значении – для обозначения опеки над женщинами (*tutela mulierum*)<sup>581</sup>.

И хотя Исидор довольно редко использует слово *cura* в юридическом значении, полностью исключать правовой контекст этого понятия нельзя: как известно, Исидор был знаком с некоторыми римскими юридическими текстами, в которых, среди прочего, речь идет об институте попечительства. Так, например, с «Институциями» Гая соотносятся около 40 мест в сочинениях Исидора<sup>582</sup>. С учетом сказанного, понятно, почему на идейном уровне в интерпретации севильского прелата деятельность епископа (попечение) оказывается сходной с попечительством. То есть в определенном смысле (в отношениях с Богом, праведности жизни и т.п.) паства могла восприниматься как недееспособная или, более мягко и точно, не обладающая достаточной зрелостью. Среди прочего, об этом свидетельствует и ее наименование *subiecti*.

Иногда слово *cura* употребляется Исидором в медицинском контексте в значении «лечение», хотя в основном севильский епископ использует для этого однокоренное слово *curatio*, которое выводит на идею божественного врачевания (*medicina Dei*, исцеление Господне)<sup>583</sup>. Соответственно в епископскую деятельность добавляется идея врачевания. И показательно, что Исидор сравнивает деятельность пастыря и врача: как врачи с помощью лекарств предупреждают неминуемую болезнь, так и хорошие пастыри должны препятствовать совершению

<sup>580</sup> Etym. X.53: «Curator, quod curam ferat pueris, qui adhuc eius aetatis sunt ut negotia sua satis administrare non possint».

<sup>581</sup> Etym. IX.7.30: «Proinde et veteres voluerunt feminas innuptas, quamvis perfectae aetatis essent, propter ipsam animi levitatem in *tutela* consistere».

<sup>582</sup> Churruca J. de. Instituciones de Gayo en san Isidoro de Sevilla. Bilbao, 1975. P. 19.

<sup>583</sup> Etym. IV.3.2: «Sed postquam fulminis ictu Aesculapius interiit, interdicta fertur *medendi cura*»; IV.10.3: «Dinamidia, potestas herbarum, id est vis et possibilitas. Nam in *herbarum cura* vis ipsa DUNAMIS dicitur»; VII.5.13: «Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei. Vbicumque enim *curandi et medendi opus* necessarium est, hic archangelus a Deo mittitur; et inde *medicina Dei* vocatur».

грехов<sup>584</sup>. Оно не случайно еще по той причине, что и врач, и пастырь должны были посещать вверенных им людей. Глагол *curare* в схожем значении (исцелить, исправить) нередко применяется в отношении грехов<sup>585</sup>.

В слове *cura* также весьма ярко явлена идея пастырства, о которой подробнее будет сказано ниже: названное слово употребляется Исидором также применительно к деятельности пастуха<sup>586</sup>. Рассуждая об обязанностях епископа, Исидор, среди прочего, замечает, что плохой пастырь не имеет заботы (*cura*) об овцах<sup>587</sup>.

Во всех трех указанных вариантах употребления слова *cura* есть одна общая черта – везде подразумевается слабость тех, кому оказывается помощь, и наличие способности и возможности оказать эту помощь у того, кто призван заботиться (*curam gerere*). В конечном итоге подразумевалось превосходство последних. Это, во многом, составляет основу функции епископского надзора.

Итак, важнейшей функцией епископа, согласно Исидору Севильскому, являлся надзор, что подразумевало в первую очередь осведомленность о всех делах общины, которая отчасти в этом контексте могла подразумеваться как недееспособная или, по крайней мере, ведомая (в вопросах правильного, христианского образа жизни), что более соответствует идее пастырства. Последняя, видимо, в концепции Исидора могла включать в себя юридические коннотации попечительства. Наконец, епископ через понятие *cura* мог соотноситься с врачом грехов, точнее душ, что соответствует и античной традиции, и собственно средневековой – *cura animarum*. Вместе с тем пастырская риторика в

<sup>584</sup> Sent. III.46.10: «Sicut *medici* morbos imminentes curandos suscipiunt, futuros vero ne inripiant, medicinae obiectu quadam praescientia antecedunt, ita et *doctores boni* sic ea quae male acta sunt resecant ut ea quae admitti possunt, ne perpetrentur, doctrina succurrente, praeveniant».

<sup>585</sup> Sent. III.41.7: «Bene alieni *peccati curanda vitia* suscipit, qui hoc ex cordis dilectione et humili conscientia facit. Ceterum qui delinquentem superbo vel odioso animo corripit, non *emendat*, sed percutit». Показателен и глагол *emendare*, также означающий «лечить, исцелять».

<sup>586</sup> Etym. X.263: «Subulcus, porcorum *pastor*; sicut *bubulcus*, a *cura boum*». Etym. XII.1.4: «Quadrupedia vocata, quia quattuor pedibus gradiuntur: quae dum sint similia pecoribus, tamen sub cura humana non sunt; ut cervi, dammae, onagri, et cetera».

<sup>587</sup> Sent. III.45.5: «Sicut pervigil pastor contra bestias oves custodire solet, ita et *Dei sacerdos* super gregem Christi sollicitus esse debet, ne inimicus uastet, ne persecutor infestet, ne potentioris cuiusque cupiditas vitam pauperum inquietet. Pravi autem *pastores* non habent *curam de ovibus*».

всей своей совокупности не представлялась актуальной; из всего комплекса идей наиболее выражен концепт надзора.

## § 2. Епископская проповедь и ее социальная функция

«И как луна вызывает обильную росу и управляет всеми водяными субстанциями, так и церковь обильна крещением и проповедью», – пишет Исидор Севильский в своем трактате «О природе вещей» пишет<sup>588</sup>. По его мнению, крещение и проповедь – две основные задачи церкви. Поэтому произнесение проповеди в сочинениях Исидора Севильского выступает в качестве одной из важнейших составляющих деятельности епископа. Об этом свидетельствует тот факт, что значительная, если не подавляющая часть фрагментов его текстов, посвященных фигуре епископа, прямо или косвенно касается проповеди.

Хотя предельная значимость проповеди для жизни вестготской церкви и отмечается в литературе, нельзя сказать, что проповедническая деятельность епископа в Толедском королевстве, как и ее социальный контекст, достаточно освещена в историографии<sup>589</sup>. Вместе с тем в последние годы эта тема все более привлекает внимание исследователей Поздней Античности (по большей части греческого Востока) и Высокого Средневековья. Они, помимо рассмотрения проповеди как источника по социальной истории<sup>590</sup>, уделяют основное внимание

<sup>588</sup> De natura rerum. XVIII.6: «...Item sicut luna larga est roris et dux humentium substantiarum, ita *Ecclesia baptismi et praedicationum*». Перевод Т. Ю. Бородай приводится по изданию: Исидор Севильский и его сочинение «О природе вещей» // Социально-политическое развитие Пиренейского полуострова при феодализме. М.: Институт всеобщей истории, 1985.

<sup>589</sup> Так, в фундаментальной монографии А. Оливара о позднеантичной проповеди Исидору Севильскому посвящена только одна страница: *Olivar A. La predicación cristiana antigua*. Barcelona: Editorial Herder, 1991. P. 581. Книга Ф. Х. Товара Паса посвящена гомилетической литературе в позднеантичной и вестготской Испании, однако она носит исключительно филологический характер и, не считая вводных замечаний, не касается проповеди как социального акта, а рассматривает ее почти исключительно как литературный жанр, см.: *Tovar Paz F. J. Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994. Наконец, в монографии Х. Фернандеса Алонсо проповеди посвящена краткая и описательная глава, см.: *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 395–414; содержание проповеди рассматривается, главным образом, на материалах IV–VI вв., см.: Ibid. P. P. 405–408.

<sup>590</sup> *Allen P. Homilies as a source for social history* // *Studia Patristica*. 1993. №24. P. 1–5. Для контекста отметим, что австралийская исследовательница выделила восемь типов сведений, которые

коммуникативной составляющей проповеди<sup>591</sup> как инструменту выстраивания христианского сообщества<sup>592</sup>, как способу улаживания конфликтов<sup>593</sup>, а также трансформации римских традиций в образе епископа как *orator christianus*<sup>594</sup>. С учетом этих историографических линий будут рассмотрены воззрения Исидора на епископскую проповедь в Толедском королевстве, где ее социальное значение и задачи отличались особой спецификой, обусловленной, как уже отмечалось, своеобразной исторической ситуацией гармоничного взаимодействия

---

можно извлечь из текстов проповедей (на примере Иоанна Златоуста): 1. Император и члены императорской семьи, а также внешняя политика; 2. Административная система, экономические, законодательные и военные аспекты жизни империи; 3. Социальная жизнь и все аспекты повседневной деятельности в публичном пространстве; 4. Частная жизнь (касающиеся, главным образом, внутрисемейных дел); 5. Собственно проповедь (проповедник и аудитория, социальный и гендерный состав последней, длительность проповеди и т.п.); 6. Конкретные исторические события; 7. Церковная жизнь (церковные чины и администрация, церковная архитектура, отношение к иноверцам, а также монахи и святые); 8. Множество других, которые не попали в предыдущие семь типов. См. также: Allen P., Mayer W. Traditions of Constantinopolitan preaching: towards a new assessment of where Chrysostom preached what // *Byzantinische Forschungen*. 1997. №24. S. 93–114.

<sup>591</sup> Например: Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. by M. B. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. В первую очередь, необходимо назвать работы П. Аллен и ее ученицы У. Майер: Allen P. The sixth-century Greek homily: a re-assessment // Preacher and Audience... P. 201–225; Mayer W. John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience // Ibid. P. 105–137; Mayer W. Who Came to Hear John Chrysostom Preach? // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 2005. №1 (76). P. 73–87; Mayer W. The dynamics of liturgical space: Aspects of the interaction between St John Chrysostom and his audiences // *Ephemerides liturgicae*. 1997. №2 (111). P. 104–115 etc.

<sup>592</sup> Например: Klingshirn W. Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 146–170, passim.; Maxwell J.L. Christianization and communication in late antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

<sup>593</sup> Например: Quiroga Puertas A. J. Preaching and Mesmerizing... P. 189–207.

<sup>594</sup> Например: Quiroga Puertas A. J. El obispo como *orator christianus* // El obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje a Ramón Teja / Ed. por S. Acerbi, M. Marcos, J. Torres. Madrid: Editorial Trotta, 2016. P. 247–258; см. также: Maxwell J.L. Op. cit. P. 42–64. Подробные историографические обзоры см. в: Muessig C. Sermon, preacher and society in the Middle Ages // *Journal of Medieval History*. 2002. №1 (28). P. 73–91; Mayer W. Homiletics // The Oxford handbook of early Christian studies / Ed. by S.A. Harvey, D.G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 565–583, esp. 565–568; Silva P. D. Sermões e pregação no Ocidente medieval (Séculos IV–VI): aspectos conceituais e metodológicos // *Territórios e Fronteiras*. 2014. №1 (7). P. 202–230; Idem. Pregação no Ocidente medieval: considerações historiográficas sobre os sermões de Leão de Roma (440–461) e Cesário de Arles (502–542) // *Revista Coletânea*. 2015. №28 (14). P. 380–397. П. Сильва отмечает определенное влияние школы «Анналов» на интерес к изучению средневековых проповедей, поэтому также стоит вспомнить известную книгу А. Я. Гуревича: Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М.: «Искусство», 1989.

(«симфонии») церкви и королевской власти)<sup>595</sup>. Прояснение взглядов Исидора на значение проповеди как важнейшей функции епископа в итоге может пролить свет и на социальную роль самого епископата.

Прежде чем перейти к рассмотрению указанной проблемы, необходимо сделать ряд предварительных замечаний, касающихся проповеди как главного канала воздействия на паству, коммуникативной специфики позднеантичного социума и соответствующего понимания фигуры епископа.

Во-первых, принципиально понимать, что проповедь являлась одним из наиболее значимых жанров религиозной коммуникации<sup>596</sup>, именно с нее начиналось взаимодействие верующих в рамках религиозного сообщества. Так как устная культура преобладала, проповедь, составлявшая неотъемлемую часть богослужения, являлась важнейшим средством взаимодействия церковной иерархии и паствы. Она была основным инструментом религиозного воспитания и воздействия на верующих<sup>597</sup>.

Во-вторых, в эпоху Поздней Античности и Раннего Средневековья коммуникативная составляющая проповедования была вписана в особый контекст. Греко-римская культура, публичная в своей основе, была культурой красноречия, которое в античности составляло ядро общественной жизни полиса, и главной формой участия в ней являлась именно ораторская деятельность: оратор воспринимался как носитель власти – политической и тесно связанной с ней судебной<sup>598</sup>, что (с рядом оговорок) справедливо и применительно к указанному

<sup>595</sup> См., например: *Кривицына Е. С.* Феномен «вестготской симфонии» в 75-ом каноне IV-го Толедского собора 633 г. (к проблеме перехода к средневековой государственности) // *Электронный научно-образовательный журнал История*. 2012. № 3 (11).

<sup>596</sup> *Мечковская Н. Б.* Язык и религия: лекции по филологии и истории религий. М., 1998. С. 205.

<sup>597</sup> *Словарь средневековой культуры* / Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2007. С. 394.

<sup>598</sup> Данное утверждение уже давно стало общим местом, см.: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 1. / Пер. с немецкого М. Н. Ботвинника. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997. С. 335 – 384; *Гаспаров М. Л.* Цицерон и античная риторика // *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве* / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 7–8; *Кузнецова Т. И., Стрельникова И. П.* Ораторское искусство в древнем Риме. М.: Наука. 1976. С. 3–4; *Утченко С. Л.* Указ. соч. С. 12–13; *Кнабе Г. С.* Категория престижности в жизни древнего Рима // *Быт и история в античности*. М.: Наука, 1988. С. 146, 161, 169; *Он же.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 396–397; *Clarke M. L.* Op. cit; *Fantham*

периоду. Так, панегирики играли важнейшую роль в имперской пропаганде, а удачная речь могла поднять их авторов к вершинам власти<sup>599</sup>, не говоря уже о том, что множество риторов пополняло ряды чиновников, в том числе высокого ранга<sup>600</sup>. Однако на фоне нарастающего упадка муниципальных структур глубоко укоренные полисные традиции и идеология воплощались в новой, пусть и не совсем адекватной им форме (собрания в больших храмах-базиликах, выборы епископа, проповедь и др.). И в той степени, в какой церковь де-факто выступала преемницей римских институтов<sup>601</sup>, проповедник постепенно заменил оратора<sup>602</sup>. Его фигура стала решающей в особенно остро стоявшем вопросе взаимного контроля и коммуникации между городскими административными верхами и основной массой жителей.

Кроме того, стоит отметить, что в силу отмеченных кризисных факторов проповедь на рубеже VI и VII вв. переживала сложный период своей истории. С одной стороны, сам этот жанр оказался в полосе упадка: например, живший в то время Григорий Великий (540 – 604) был одним из последних, кто использовал для проповедей свои собственные, самостоятельно написанные тексты. Несколько

---

*E. The contexts and occasions of Roman public rhetoric // Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature / Ed. by William J. Dominik. London; New York: Routledge. P. 91 – 103.*

<sup>599</sup> *Clarke M. L.* Op. cit. P. 143. См. также: *Шабза И. Ю.* Славься, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия. М.: Издательство МГУ, 1997. Одним из самых известных примеров такого рода – поэт и ритор Децим Магн Авсоний, см., например: *Гаспаров М. Л.* Авсоний и его время // *Он же. Избранные труды.* Т. 1. О поэтах. М. 2011. С. 317–342. Другой характерный пример – ритор Евгений, узурпатор в Западной Римской империи в 392 – 394 гг., см. о нем: *Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J.* The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume I A.D. 260 – 395. Cambridge, 1971. P. 293 (Fl. Eugenius 6).

<sup>600</sup> *Renee Salzman M.* The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire. Cambridge; Massachusetts; London, 2004. P. 115, 124. В частности, одну из высших должностей в империи – квестора священного дворца (*quaestor sacri palatii*) – занимали именно риторы.

<sup>601</sup> Этого давно устоявшегося мнения в той или иной степени придерживается большинство исследователей, каждый из которых подчеркивает какой-либо отдельный аспект проблемы. См., например: *Петрушевский Д. М.* Очерки из истории средневекового и государства. М.: Книжная находка, 2003. С. 126–127; *Бицилли П. М.* Падение Римской Империи // *Он же. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад.* М.: Языки славянских культур, 2006. С. 76–77; *Jones A. H. M.* Op. cit. Vol. 2. P. 875, 881; *Мажуга В. И.* Королевская власть и церковь... С. 47; *Van Dam R.* Bishops... P. 350–351; *Hall S. G.* The Organization... P. 731 etc.

<sup>602</sup> *Clarke M. L.* Op. cit. P. 153; *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // *Из истории культуры Средних веков и Возрождения.* М., 1976. С. 58–59; *Quiroga Puertas A. J.* El obispo... Passim.

позже практически все служители церкви стали пользоваться готовыми, заранее записанными (и зачастую – чужими) текстами, которые в большинстве случаев являлись компиляциями или имитациями<sup>603</sup>. Показательно и то, что в VII – VIII вв. по всей Европе епископы и пресвитеры произносили проповеди все реже и реже, все чаще ограничиваясь лишь наиболее торжественными случаями<sup>604</sup>. С другой стороны, именно в конце VI – начале VII вв. (во многом благодаря трудам Григория Великого и, главным образом, *Liber regulae pastoralis*), было практически заново осознано, насколько важное место занимает проповедь в христианском культе и церкви<sup>605</sup>. И в Толедском королевстве VII в. проповедь, отражая в своем развитии указанные общеевропейские тенденции, продолжала, тем не менее, играть весьма активную роль, что будет показано на материале текстов Исидора Севильского.

Наконец, необходимо сказать о терминологии, использовавшейся для обозначения проповеди и проповедования. Обычно речь проповедника обозначалась понятием *sermo*. Правда, в сочинениях Исидора Севильского набор контекстов, в которых оно фигурирует в значении «проповеди», предельно ограничен<sup>606</sup>. В большинстве случаев это слово означает собственно содержание речи проповедника и напрямую соотносится со Словом Божьим<sup>607</sup>. Последнее, по

---

<sup>603</sup> Примером таких заготовок может служить упомянутый выше сборник «Толедские гомилии» (*Homiliae Toletanae*), составление которого приписывается Сисберту, митрополиту Толедскому (690 – 693), либо Ильдефонсу Толедскому (митрополит в 657 – 667), либо Юлиану Толедскому (680 – 690). См.: *Díaz y Díaz M. C. Anecdota Wisigothica. I: Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda. Salamanca, 1958. P. 63; Tovar Paz F. J. El ciclo "de peste" de las Homiliae Toletanae: Contexto y traducción // Anuario de Estudios Filológicos. №16 (1993). P. 373–374; Idem. Tractatus, sermones atque homiliae... P. 236–278.*

<sup>604</sup> *Dargan Ed. Ch. The History of Preaching. Vol. 1: From the Apostolic Father to the Great Reformer, A.D. 70–1572. New York, 1905. P. 135, 137.*

<sup>605</sup> *Ibid. P. 128–129.*

<sup>606</sup> DEO II.23.3: «*id enim fecerunt apostoli in his sermonibus in unum conferendo unusquisque quod sensit*»; Sent. III.24.1: «*Hypocrita verba sanctorum habet, vitam non habet, et quos per sermonem doctrinae genuerit, non fovet exemplis, sed deserit...*»; III.44.1: «*Pro malo merito plebis aufertur doctrina praedicationis. Pro bono merito audientis tribuitur sermo doctoris*»; III.44.2 «*Modo pro culpa plebis auferatur sermo doctoris, modo vero pro utilibus meritis tribuatur*»; III.51.4: «*Ceterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem*»; III.46.15: «*Ita erga delinquentem sermo est proferendus, sicut eius qui corripitur expostulat salus*».

<sup>607</sup> Sent. I.29.3: «*De carorum quoque suorum suppliciis additur etiam poena defunctis, sicut apud inferos diviti sermo praedicat euangelicus...*»; II.44.7: «*Nam qui ea sub populari manifestatione faciunt nequaquam a Deo iustificantur, quia, iuxta sermonem euangelicum, mercedem suam ab hominibus*



мысли Исидора, передается в процессе проповедования (публичного провозглашения), обозначаемого в текстах глаголом *praedicare* и производными от него словами<sup>608</sup>. Важно, что слово *sermo* изначально подразумевает диалогичность: сам Исидор толкует его как «диалог», при этом речь (*sermo*) всегда имеет конкретного адресата<sup>609</sup>. Собственно говоря, именно в силу своей имманентной диалогичности слово *sermo* и может пониматься как проповедь.

Понятия «проповедь, речь, слово» (*sermo*) и «провозглашать, проповедовать» (*praedicare*) употребились и применительно к публичным пастырским выступлениям епископов и пресвитеров, и в отношении, например, чтецов, которые также в определенной степени провозглашали слово Божье<sup>610</sup>. Налицо определенная нечеткость, которая прослеживается также в употреблении слов, обозначавших разные жанры проповеди. На христианском Западе, в том числе в Испании<sup>611</sup>, рассматриваемого периода в этом качестве использовались три термина: *tractatus* (духовный разговор), *homilia* (гомилия, порой выступает синонимом слова *tractatus* и получает весьма широкое распространение в VI в.), *sermo* (часто употребляется уже со второй половины IV в.). Последние два термина являлись основными и были взаимозаменяемы, хотя имели свои определенные коннотации. Гомилия – пастырская беседа, истолковывавшая прочитанные на

---

receperunt»; III.10.2: «Tunc autem *Dei sermo* infusus auribus ad cordis ultima peruenit...»; III.11.4: «Dum *sermo Dei* fidelibus lux sit...»; Ibid. III.46.8. Quibus congrue *sermo divinus* increpans comminatur».

<sup>608</sup> Sent. III.36.2: «Sacerdotis *praedicatio* operibus confirmanda est, ita ut, quod docet verbo, instruat exemplo. ...Nam nihil turpius est quam si bonum quod quisque *sermone praedicat* explorare opere neglegat».

<sup>609</sup> Etym. VI.8.2–4: «*Dialogus* est *conlatio* duorum vel plurimorum, quem Latini *sermonem* dicunt. Nam quos Graeci *dialogos* vocant, nos *sermones* vocamus. *Sermo* autem dictus quia *inter utrumque seritur*... Differt autem sermo, tractatus et verbum. *Sermo* enim *alteram eget personam*».

<sup>610</sup> Etym. VII.12.24: «*Lectores* a legendo... *Illi* enim *praedicant* populis quid sequantur...»; XV.4.17: «*Analogium* dictum quod *sermo inde praedicetur*; nam LOGOS Graece sermo dicitur».

<sup>611</sup> *Tovar Paz F. J.* El ciclo "de peste"... P. 374; *Idem.* Los "Tractatus in Psalmos" de Jerónimo de Estridón y la noción de 'literatura homilética' // Anuario de estudios filológicos. 1992. Vol. 15. P. 352–353. *Idem.* Tractatus, sermones atque homiliae... P. 19–20. Ф.Х. Товар Пас дает следующие определения названным жанрам: *tractatus* – экзегетическое рассуждение, развиваемое, главным образом, в дидактическом или учебном контексте; *sermo* – экзегетическая речь на случай, главным образом, в катехизаторском или богослужебном контексте (основной вид проповеди); *homilia* – собственно литургийная (отрепетированная) проповедь, опирающаяся, главным образом, на предыдущие тексты и привязанная к богослужебному календарю.

литургии места из Святого Писания (перикопы)<sup>612</sup>. Она всегда отсылает к какому-либо тексту, который и составляет основу ее структуры, определяет предмет разговора, который редко может быть четко сформулирован. Термин *sermo* предполагает проповедь, тематически организованную – катехизическую беседу или разговор по конкретному поводу, например, о состоявшемся церковном соборе. При этом такая проповедь обычно начиналась с какой-либо библейской цитаты, причем в течение речи проповедник приводил еще ряд отрывков из Писания. Порой проповедь, обозначаемая словом *sermo*, отличалась большим разнообразием, чем гомилия<sup>613</sup>.

Перечисленные термины Исидор использует, но в особом контексте. Так, говоря о видах литературных произведений, севильский епископ пишет, что гомилия – это вид небольшого сочинения (называемого латинянами «словом», *verbum*), которое произносится перед народом<sup>614</sup>. Стоит обратить внимание, что здесь у Исидора фактически нет бытовавшего на Востоке деления на беседу, т.е. гомилию (ὁμιλία), и слово (λόγος). Последнее предполагало более четкую структуру, более ясно выраженную тему (во всяком случае, в позднейшее время), оно отличалось от беседы своим ораторски-искусственным характером. Характерно, что греческий по происхождению термин «гомилия» Исидор, помимо приведенного примера, использует лишь однажды<sup>615</sup>.

Продолжая говорить о видах литературных сочинений, Севилец различает также три термина (*sermo, tractatus, verbum*), которые могут относиться к проповеди: «беседа нуждается во втором лице, трактат обращен исключительно к

<sup>612</sup> Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 тт.: Т. 1 / Ред. кол.: С.С. Аверинцев и др. М., 1995. С. 424.

<sup>613</sup> Lexikon des Mittelalters. Bd. VII. Stuttgart, Weimar, 1999. S. 171. О позднейших коннотациях термина *sermo* (от XIII в.) см.: Roberts Ph. The Ars Praedicandi and the Medieval Sermon // Preacher, sermon and audience in the Middle Ages / Ed. by C. Muessig. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 44.

<sup>614</sup> Etym. VI.8.1–2: «Opusculorum, genera esse tria. Primum genus excerpta sunt, quae Graece scholia nuncupantur... Secundum genus *homiliae* sunt, *quas Latini verbum appellant*, quae proferuntur in populis. Tertium tomi, quos nos libros vel volumina nuncupamus. *Homiliae autem ad vulgus loquuntur*».

<sup>615</sup> Гомилии названы среди сочинений африканского епископа Посидия, см.: De viris illustribus. 21.

самому себе, слово же ко всем. Поэтому говорят: обратился со словом к народу»<sup>616</sup>. Акцент сделан именно на коммуникативной составляющей действий, определенных соответствующими терминами. Более того, есть версия, согласно которой в этих строчках Исидор проводит различие вообще всех видов речевой практики<sup>617</sup>. Учитывая проповеднический контекст различаемых терминов, а также явленный в них и достаточно очевидный стык письменной и устной речи, сочетание чисто литературной и коммуникативной деятельности, можно предположить, что данные слова каким-либо образом соотносятся в представлениях Исидора с определенными формами проповеди<sup>618</sup>. Однако с определенной долей уверенности отнести к проповеднической деятельности мы можем только последний термин – обращенное к народу слово, сопоставляемое Исидором с гомилией. В корпусе текстов севильского епископа словосочетание *verbum fecit ad populum* встречается еще один раз: он замечает, что, когда полагаются чтецы, епископ произносит перед паствой проповедь об их предназначении<sup>619</sup>. В целом же термин *verbum* имеет широкий набор значений и только в соотнесении со Словом Божьим (*Verbum Dei*)<sup>620</sup> может означать проповедь. При этом, однако, невозможно утверждать, что он подразумевал какой-либо конкретный жанр проповеди<sup>621</sup>.

---

<sup>616</sup> Etym. VI.8.4: «Differt autem *sermo*, *tractatus* et *verbum*. *Sermo* enim alteram eget personam; *tractatus* specialiter ad se ipsum est; *verbum* autem ad omnes. Vnde et dicitur: '*Verbum fecit ad populum*'».

<sup>617</sup> Nikulin D. V. On dialogue. Lexington, 2005. P. 244. Авторы английского перевода «Этимологий», судя по тому, какие слова они используют для обозначения указанных терминов, негласно придерживаются этой же точки зрения, см.: The Etymologies... P. 140.

<sup>618</sup> В данном контексте первый термин *sermo* обозначает, судя по всему, сочинение в форме диалога. В то же время, трактат предполагает четкую монологичность и сфокусированность на конкретной теме. Кроме того, Исидор выделяет «слово», обращаемое к народу – *verbum*, также предполагавшее монологичность. Таким образом, возникает своеобразная триада.

<sup>619</sup> DEO II.11.1: «...isti quippe dum ordinantur, primum de eorum conuersatione *episcopus uerbum facit ad populum*...».

<sup>620</sup> MLLM. P. 1073.

<sup>621</sup> О текстах самого Исидора или их фрагментах, которые можно отнести к гомилетической литературе см.: Tovar Paz F. J. Tractatus, sermones atque homiliae... P. 202–208 (наиболее ценные сведения касаются рукописной традиции включения выдержек из сочинений Исидора в различные гомилиарии).

Однако описанная терминологическая путаница в текстах Исидора не мешает охарактеризовать епископскую проповедь. Проповедническая деятельность составляла, наравне с пастырским надзором, самую суть епископского служения. Так, Исидор утверждал, что епископский чин в Новом Завете берет свое начало от апостола Петра, который среди прочего первый силой своей проповеди обратил народ к вере<sup>622</sup>. Рассказывая про историю какого-либо чина или обряда, писатель неизменно выделяет в ней самое существенное для своего времени (на уровне практики или символа). Для епископа одной из таких принципиальных вещей, по мнению севильского прелата, являлась проповедь. Согласно Исидору, епископское служение и проповедование Евангелия – рядоположенные понятия<sup>623</sup>. Более того, существовавшее тогда требование к кандидату в епископы, чтобы ему было не менее 30 лет, прелат Севильи объясняет тем, что сам Христос начал проповедовать с этого возраста. В эти годы человек готов к учению и должности учителя<sup>624</sup>. Собственно, учительство осуществлялось посредством проповеди. Владение искусством проповедовать было важным требованием для кандидата в епископы. Для этого пастырь должен был обладать определенным кругом знаний в области богословия и светских дисциплин, приблизительный перечень которых можно определить по содержанию сочинений Исидора, обращенных, в первую очередь, к духовенству.

Добавим также, что – в силу важности проповеди как основного инструмента общения с паствой и поддержания единства общины – правом проповедовать

---

<sup>622</sup> DEO II.5.5: «in nouo autem testamento post Christum sacerdotalis ordo a Petro coepit. Ipsi enim primum datum est pontificatum in ecclesia Christi. ... Hic ergo ligandi soluendique potestatem primus accepit, primusque *ad fidem populum uirtutis suae praedicationis adduxit*».

<sup>623</sup> DEO II.5.10: «et in Actibus Apostolorum ex praecepto spiritus sancti Paulo et Barnabae apostolis manus *inposita* est *in episcopatum* et sic *missi sunt ad euangelizandum*».

<sup>624</sup> Ibid.: «Quod autem a tricesimo anno sacerdos efficitur, ab aetate scilicet Christi sumptum est *ex qua idem orsus est praedicare*. Haec enim aetas profectum iam non indiget paruulorum sed perfectione sui plena est et robusta et ad *omne disciplinae ac magisterii exercitium praeparata*».

наравне с епископом обладали только пресвитеры<sup>625</sup> в его отсутствии<sup>626</sup>; такая практика установилась в церкви не позднее, чем с IV в.<sup>627</sup>

Как было отмечено выше, существовало немало действий по провозглашению Евангелия. Однако проповедь епископа имела свои отличительные особенности. Она, как и любая речь оратора в античности, имела публично-правовой характер. На это указывало само место, откуда она произносилась, – трибунал<sup>628</sup>. Трибунал – возвышение, которое в Римской империи устраивалось специально для важных должностных лиц, публично творивших суд (главным образом, претора). Первоначально он располагался на форумах, затем его перенесли в базилики, где проходили судебные разбирательства. Судейский трибунал находился в апсиде, имел несколько ступень для подъема и курульное кресло как знак особой власти. Перед трибуналом располагался алтарь. Позднее христиане использовали базилики для своих богослужений, переняв внутреннее устройство этого типа построек<sup>629</sup>. Не исключено, что в VII в. трибунал по-прежнему вызывал у посетителей христианской базилики ассоциации, связанные с судебными и властными полномочиями лица, восседающего на этом возвышении<sup>630</sup>.

Возвещавшиеся с трибунала наставления (*praecepta vivendi*) Исидор соотносит как раз с фигурой претора, который был как бы наставником города<sup>631</sup>. Основу произнесенных оттуда предписаний о том, что можно делать, и том, чего

<sup>625</sup> DEO II.7.2: «Praesunt enim ecclesiae Christi, et in confectione diuini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum et in *officio praedicandi*».

<sup>626</sup> II Hisp. Can. 7.

<sup>627</sup> Dargan Ed. Ch. Op. cit. P. 69.

<sup>628</sup> Etym. XV.4.16: «*Tribunal*, eo quod inde *a sacerdote tribuantur praecepta vivendi*. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possint». Хотя здесь не используются слова *sermo* и *predicare*, на проповедь указывает слово *tribuantur*, встречающееся в контексте проповедования, например: Sent. III.44.1: «Pro malo merito plebis aufertur doctrina *praedicationis*. Pro bono merito audientis *tribuitur sermo doctoris*»; III.44.2: «...pro culpa plebis auferatur *sermo doctoris*, modo vero pro utilibus meritis *tribuitur*».

<sup>629</sup> Православная энциклопедия. Том IV. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. С.265–266.

<sup>630</sup> Ср. также: Mayer W. The dynamics of liturgical space... P. 106–113.

<sup>631</sup> Etym. IX.4.16: «*Praetores* autem, quasi *praeceptores* civitatis, et principes».

делать нельзя<sup>632</sup>, составляют десять заповедей, составляющие один из источников закона Божьего<sup>633</sup>. Более того, правовой контекст термина *praecepta* подтверждается тем, что в римском праве им, согласно римскому юристу Ульпиану (170 – 228), обозначались правила каждого из трех родов права (естественного, народов и гражданского)<sup>634</sup>. Таким образом, во время проповеди, являвшейся до определенной степени актом епископской власти, пастырь знакомил слушателей с установлениями и правилами, имевшими в христианской общине силу закона.

Севильский прелат дает достаточно полную характеристику проповеди, на основании можно судить и о содержании пастырского слова: «Их проповедь должна быть чистой, простой и ясной, полной серьезности и достоинства, полной приятности и изящества, говорящей о тайне закона, о науке веры, о добродетели воздержания, об учении справедливости, каждого увещающая разными поощрениями в соответствии с характером нравов и профессии, кончено так, чтобы предугадывать, что, кому, когда или каким образом высказать»<sup>635</sup>. Это место является парафразом слов Амвросия Медиоланского (340–397), заимствованных из его сочинения «Об обязанностях»<sup>636</sup>.

В главе, из которой взят данный фрагмент, идет речь о размышлении и стремлениях, а также о необходимом соблюдении пристойности в обычной беседе и (публичном) споре, или вернее, разборе какого-либо вопроса. Амвросий Медиоланский разделяет речь (*sermo*) на два вида: дружескую беседу (*colloquium*

<sup>632</sup> Etym. VI.8.10: «*Praecepta* sunt quae aut *quid faciendum*, aut *quid non faciendum* sit, docent».

<sup>633</sup> Sent. I.18.11: «*Lex divina* in tribus distinguitur partibus, id est in historia, *in praeceptis* et in prophetis ... *praecepta in his quae iussa sunt*. Ibid. I.18.13. *Tria et septem, decem praecepta sunt*...».

<sup>634</sup> D. 1.1.2 (*Ulpianus 1 Inst*): «Privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus *praeceptis* aut gentium aut civilibus». Ср. также с определением закона, данным Папинианом: D.1.3.1 (*Papinianus 1 Difinit.*): «Lex est commune *praeceptum*... communis rei publicae sponsio».

<sup>635</sup> DEO II.5.17: «Huius autem sermo debet esse purus simplex et apertus, plenus grauitatis et honestatis, plenus suauitatis et gratiae, tractans de mysterio legis, de doctrina fidei, de uirtute continentiae, de disciplina iustitiae, unumquemque diuersa ammonens exortatione iuxta professionis morumque qualitatem, uidelicet ut praenoscat quid cui quando uel quomodo proferat».

<sup>636</sup> Cfr.: Ambr. De off. I.22.101: «Tractatus quoque de doctrina fidei, de magisterio continentiae, de disceptatione iustitiae, adhortatione diligentiae... Oratio pura, simplex, dilucida atque manifesta, plena grauitatis et ponderis, non adfectata elegantia sed non intermissa gratia».

*familiare*) и рассуждение (*tractatus*) о вере и справедливости<sup>637</sup>. В свою очередь, названное деление Амвросий заимствует из труда Цицерона «Об обязанностях»<sup>638</sup>, которое фактически послужило прообразом для всего сочинения медиоланского епископа. В таком контексте проповедь соотносится с ораторской речью, произносимой в суде, народном собрании или в сенате. Ораторами должны были быть представители публичной власти и видные граждане. При этом Амвросий несколько изменяет терминологию Цицерона, приспособляя ее под свои нужды: *oratio* сменяется *sermo*, последний термин, в свою очередь, выражением *colloquium familiare* и т.п. (в частности, такая замена была необходимой потому, что к концу IV в. у христиан слово *oratio* уже означало, главным образом, молитву; с другой стороны, епископ Медиолана опускает *contentio* («спор», «состязание»), т.к. речь идет о передаче объективной и единственной истины, что априори отрицает саму возможность спора).

У Исидора ссылки на сочинения Цицерона и прямые цитаты из них встречаются достаточно часто; в целом, по показателю частотности они уступают лишь стихам Вергилия: в частности, в «Этимологиях» прелат Севильи ссылается на труды римского оратора около 50 раз<sup>639</sup>. Более того, упомянутое сочинение «Об обязанностях» было, видимо, весьма популярным в Испании VII в. и оказало определенное влияние даже на вестготское законодательство<sup>640</sup>. Таким образом, Исидор мог увидеть у Амвросия скрытое сопоставление проповеди с речью оратора и ее публично-правовыми коннотациями. Данный фрагмент, подобранный для цитирования, в полной мере отвечал представлениям самого великого Севильца.

<sup>637</sup> *Ambr.* De off. I.22.99: «...sermo in duo diuiditur: in colloquium familiare et in tractatum disceptationemque fidei atque iustitiae». Оба вида высказываний (проповедь и спор) в средневековой латыни обозначались, в частности, указанным термином *tractatus*, см.: Niermeyer. P. 1035.

<sup>638</sup> *Cic.* De off. I.132: «Et quoniam magna vis *orationis* est, eaque duplex, altera *contentionis*, altera *sermonis*: contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, concionum, senatus; sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarium versetur, sequatur etiam convivia». *Cfr.*: Ibid. II.48: «Sed cum *duplex ratio sit orationis*, quarum in altera *sermo* sit, in altera *contentio*...».

<sup>639</sup> The Etymologies... P. 15.

<sup>640</sup> См.: Aurov O. Artifex legum...

Из сравнения рассматриваемых фрагментов из сочинений Исидора и Амвросия хорошо видно, что эти авторы несколько по-разному описывают содержание проповеди. Так, севильский епископ добавляет словосочетание «тайна закона» (*mysterium legis*) или, например, исключает «поощрение к усердию / любви» (*adhortatio diligentiae*). Исидор также меняет отдельные слова: вместо «наставления к воздержанию» (*magisterium continentiae*) появляется «добродетель воздержания» (*virtus continentiae*), вместо «рассуждение о (вопрос о) справедливости» (*disceptatio iustitiae*) – «наука справедливости» (*disciplina iustitiae*) и т.п. Все эти изменения не случайны, в них, как отмечалось выше, проявилось специфическое «авторство» раннесредневекового писателя, поскольку современники распознавали вносимые в цитаты правки и хорошо понимали, что именно хотел сказать Исидор.

Выделим ключевые моменты содержания пастырского слова, главным образом относящиеся к социальным функциям проповеди епископа. Так, среди основных тем встречается «наука справедливости» (*disciplina iustitiae*). Как уже отмечалось выше, слово *disciplina* имеет широкий спектр значений, но в данном контексте принципиально его смысловое ядро, которое было определено самим Исидором. Наука (*disciplina*) связана с процессом обучения (*discendo*), она – и средство, и цель процесса постижения знаний. Она возникает тогда, когда нечто разбирается в истинных суждениях<sup>641</sup>. Замена *disceptatio iustitiae* на *disciplina iustitiae*, в частности обусловленная этимологизаторским методом великого Севильца, призвана четче подчеркнуть момент учительства, являвшийся центральным в деятельности церковных пастырей. Таким образом, термин *disciplina* лучше всего подходит для определения содержания проповеди: епископ (или пресвитер), рассуждая и подробно рассматривая вопрос, учит паству справедливости. Конечно, не стоит забывать также о коннотациях слова *disciplina*, связанных с поддержанием церковного порядка, то есть собственно дисциплины,

<sup>641</sup> Etym. I.1.1: «**Disciplina** a **discendo** nomen accepit: unde et **scientia** dici potest. Nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit, nisi qui discit. Aliter dicta **disciplina**, quia **discitur** plena»; I.1.3: «Nam quando **veris disputationibus** aliquid **disseritur**, **disciplina** erit».



осуществление которой в определенной степени связано с понятием справедливости (*iustitia*).

Определяя понятие справедливости, Исидор следует античной традиции стоической этики, в значительной степени усвоенной христианством: справедливость – это одна из четырех добродетелей души<sup>642</sup>. Говоря в общих чертах, в чем заключается справедливость, Исидор в целом воспроизводит цицероновское определение (также стоическое), ко II в. ставшее нормативным и имевшее четко выраженные юридические коннотации<sup>643</sup>, во многом благодаря трудам римского юриста Ульпиана (170–228): «Справедливость – это когда посредством правильного суждения каждому воздают свое» (пер. Л. А. Харитонова)<sup>644</sup>.

Вместе с тем он находился под влиянием Августина (354–430), для которого истинная справедливость есть упорядочивание человеческих дел согласно божественному замыслу и космическому порядку (*ordo*)<sup>645</sup>. Именно такая, истинная справедливость может стать одной из основ для создания политического сообщества (*res publica*)<sup>646</sup>. Поэтому епископ, проповедуя жизнь по справедливости, стремился создать общественную систему, которая соответствовала бы идеальному *ordo*<sup>647</sup>. В этом смысле характерно появление слов,

<sup>642</sup> Etym. II.24.5: «Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit... dividens eam in *quatuor virtutes animae*, id est, *prudentiam*, *iustitiam*, *fortitudinem et temperantiam*». Diff. II.154: «Post logicam sequitur ethica, quae ad institutionem pertinet morum. Haec enim bene uiuendi magistra est, diuiditurque in *quatuor principales virtutes: prudentiam* scilicet atque *iustitiam, fortitudinem* sive *temperantiam*».

<sup>643</sup> McGrath A. E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge, 2005. P. 16.

<sup>644</sup> Etym. II.24.6: «*Justitia*, qua recte iudicando *sua cuique distribuuntur*». Перевод дается по: Исидор Севильский. Этимологии, или Начала. В XX книгах. Кн. I – III... С. 90. Ср. с формулой Ульпиана, включенной в Институции Юстиниана: Inst. I.1 pr.: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*».

<sup>645</sup> Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 135–136.

<sup>646</sup> McGrath A. E. Op. cit. P. 51–52.

<sup>647</sup> Drews W. *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 30.

обозначающих конструкцию / деструкцию, строительство / разрушение по отношению к пастве – *aedificare / destruere populum*<sup>648</sup>.

В практическом плане, согласно Исидору, это означало следующее. Рассказывая о справедливости, епископ призывал паству к правильной жизни, состоявшей в страхе перед Богом, почитании благочестия (*religionem*), уважении родителей, узах братской любви, помощи обездоленным, беспристрастии на суде, воздаянии за полученные блага и любви к отечеству<sup>649</sup>. Такой проповедью епископ стремился привнести мир в общество, раздираемое многочисленными конфликтами, поскольку справедливость, по словам Исидора, служила сохранению любви к Богу и ближнему своему<sup>650</sup>. Кроме того, пастырское слово служило изобличению грешников<sup>651</sup>, нарушивших порядок, и, тем самым, его восстановлению.

В частности, публичному изобличению подвергались «угнетатели бедных» (*oppressores pauperum*)<sup>652</sup>. В этом контексте призыв к беспристрастию на суде выглядит особенно актуальным, так как именно суд являлся одним из основных мест притеснения бедных<sup>653</sup>. С другой стороны, недовольные благополучием власть имущих также нарушают спокойствие общества и ставят под угрозу единство церкви<sup>654</sup>. Поэтому епископ был обязан успокоить возникающее возмущение, проповедуя идеи о возмездии и воздаянии в загробной жизни, о пользе страданий, зависимости творимых несправедливостей от воли Божьей и проч.

<sup>648</sup> Sent. III.38.3: «Ex carnalium praepositorum exemplo, plerumque fit uita deterior subditorum, et *plebis* merito fiunt tales sacerdotes, qui *exemplo deteriori populum destruant, non aedificent*».

<sup>649</sup> Diff. II.156: «Nunc partes iustitiae subiciamus. Cuius primum est Deum timere, religionem uenerari, honorem referre parentibus, patriam diligere, cunctis prodesse, nocere nulli, fraternae charitatis uincula amplectere, pericula aliena suscipere, opem ferre miserorum, boni accepti uicissitudinem rependere, aequitatem in iudiciis conseruare».

<sup>650</sup> Diff. II.158: «...iustitia *dilectionem Dei et proximi servat*».

<sup>651</sup> Sent. III.46.15: «Ita *erga delinquentem sermo* est *proferendus*, sicut eius qui corripitur expostulat salus».

<sup>652</sup> Sent. III.45.4: «Quando a *potentibus* pauperes opprimuntur... *boni sacerdotes... oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant*».

<sup>653</sup> Sent. III.54.4: «*Diues* muneribus cito *corrumpit iudicem*, *pauper* autem dum non habet quod offerat, non solum audire contemnitur, sed etiam et *contra ueritatem opprimitur*».

<sup>654</sup> Sent. III.57.13: «Quidam simplicium... profectibus *scandalizantur*... DEO II.7.2. ne a multis disciplina ecclesiae uindicata *concordiam* solueret, *scandala generaret*». См. также: MLLM. P. 942.

Подобные мысли можно найти в главе «Об угнетателях бедных» из третьей книги «Сентенций» Исидора<sup>655</sup>, которые могли использоваться при подготовке к проповедям.

Перечисленные элементы исидорова понимания слова *iustitia* являют собой сложный синтез христианских предписаний и римских норм. В связи с этим необходимо подчеркнуть другой аспект августиновской концепции справедливости, отчасти принятой Исидором. Согласно Августину, справедливость как поступок условно разделяется на необходимое действие как таковое и его внутреннюю мотивацию (*finis*). В античной модели, дело ограничивалось первой частью, выражавшейся в категории обязанности (*officium*); при таком понимании действие позитивно оценивается только в сознании человека, т.е. как акт лишь земной справедливости. Поступок истинной справедливости, угодный Богу, совершается лишь при наличии правильной мотивации. Последняя, в свою очередь, возникает исключительно вследствие воздействия Святого Духа. Таким образом, только член христианской общины имел возможность совершить подлинно справедливый поступок, праведный перед Богом<sup>656</sup>. Поэтому приобщение к христианской справедливости было недоступно, например, иудеям. Вполне вероятно, что августиновская идея о правильной мотивации (*finis*) нашла свое отражение в том, что Исидор добавил к расхожему определению справедливости словосочетание *recte iudicando*.

Поэтому совсем неслучайно в списке тем для составления проповедей появляется «тайна закона» (*mysterium legis*). Показательно, что это словосочетание отсутствовало в первоначальном тексте, который Исидор позаимствовал у Амвросия Медиоланского. При этом понятие *mysterium legis* носит экзегетический характер. «Тайна закона» соотносима с «духовными причинами» (*spiritalis causae*), на которые Святое Писание дает намеки под разным видом<sup>657</sup>. Речь, видимо, идет о мистическом понимании закона Божьего, т.е. о мистическом уровне толкования

<sup>655</sup> Sent. III.57.1-13.

<sup>656</sup> McGrath A. E. Op. cit. P. 49–50.

<sup>657</sup> Sent. III.14.3: «Nam saepe sub specie alia scripturae divinae spiritalis causas insinuant; et nisi per aliqua evidenti ostensione, vix apparent *occulta legis mysteria*».

Библии, следующий за двумя другими: историческом (буквальном) и аллегорическом (тропологическом, моральном)<sup>658</sup>. Схожий контекст обнаруживается в 20-й главе второй книги полемического труда «О кафолической вере согласно Ветхому и Новому Завету (против иудеев)». Здесь севильский епископ также пишет о трех типах толкования Священного Писания<sup>659</sup>. Следующая же глава посвящена тому, что иудеи не понимают «завет закона», «тайн Писания» (*sacramenta Scripturarum*) и приравненные им «тайны закона». Хотя все эти тайны ясны и открыты пониманию, для иудеев, согласно Исидору, они закрыты<sup>660</sup>.

Под «законом» в данном контексте севильский епископ подразумевает закон Божий в целом, который, по его мнению, явлен в Ветхом Завете, что видно из сопоставления трех разрядов книг этой части Библии и трех частей божественного закона<sup>661</sup> – таким образом, закон соотносится с Ветхим Заветом в целом. Но в первую очередь, конечно, севильский епископ имеет в виду закон Моисеев, включающий в себя Декалог и частные предписания, регламентирующие различные стороны жизни, – все это содержится в Пятикнижии<sup>662</sup>. И Исидор говорит, главным образом, о непонимании иудеями именно этих священных книг. В свою очередь, понимание Ветхого Завета (по крайней мере, Пятикнижия и Пророков) возможно только при условии принятия Нового Завета и веры во

<sup>658</sup> Sent. I.18.12: «*Lex divina triplici sentienda est modo: primo ut historice, secundo ut tropologice, tertio ut mystice intellegatur... mystice iuxta spiritalem intellegentiam*».

<sup>659</sup> De fide Catholica. II.20.2–3: «Tripliciter autem scribitur, dum non solum *historialiter*, vel *mystice*, sed etiam *moraliter*, quid in unumquodque gerere debeat edocetur. Unde et arca, quae construebatur a Noe, bicamerata et tricamerata fieri jubetur quod intra Ecclesiam *omnis legis materia*, et *historia locum* habeat, et *mysticum sensum* recipiat, et *informationem morum* contineat. *In parabolis enim et aenigmatibus scripta est lex*, et ipsae parabolae et propositiones».

<sup>660</sup> Ibid. II.21.1–2: «*Signata* enim habent ista *omnia sacramenta Scripturarum*, et *ignorant quod legunt*: legunt quippe omnia, et *non intelligunt*... Haec quippe cuncta abstulit ab eis Deus, et *signavit illis omnia sacramenta* juxta duritiam cordis eorum, ne forte intelligant... *Patefacta sunt enim legis mysteria*».

<sup>661</sup> Etym. VI.1.3: «Hebraei autem *Vetus Testamentum*, Esdra auctore, iuxta numerum litterarum suarum in viginti duos libros accipiunt, *dividentes eos in tres ordines: Legis* scilicet, *Prophetarum* et *Hagiographorum*». Cfr.: Sent. I.18.11: «*Lex divina* in tribus distinguitur partibus, id est in *historia*, in *praeceptis* et in *prophetis*. *Historia* est in his quae gesta sunt, *praecepta* in his quae iussa sunt, *prophetia* in his quae futura pronuntiata sunt».

<sup>662</sup> Etym. VI.1.5: «Hi sunt *quinque libri Moysi*, quos Hebraei Thora, Latini *Legem* appellant. *Proprie autem Lex appellatur, quae per Moysen data est*».

Христа. Более того, жизнь согласно закону без веры не приносит никакой пользы<sup>663</sup>. Напомним, что указанная (и поданная, в общем, в том же ключе) оппозиция Ветхого и Нового Завета, закона и веры впервые встречается в посланиях апостола Павла<sup>664</sup>.

Для адекватного понимания содержания значимого для Исидора понятия *mysterium*, употребляемого в связи с объяснением особенностей Ветхого и Нового Заветов – «тайны закона» (*legis mysteria*<sup>665</sup>), необходимо учесть тот широкий контекст, которое это понятие греческого происхождения (восходящее к μυστήριον) получило за пределами Испании. Первоначально, в классическом греческом это слово употреблялось, главным образом, во множественном числе и означало тайные религиозно-политические доктрины, а также мистерии (особенно элевсинские), на которых можно было получить некоторую тайную информацию, доступную только посвященным<sup>666</sup>. В Библии, а позднее у отцов церкви указанное слово приобретает множество смыслов и коннотаций, при этом нередко акцент ставится именно на открытии тайны, скрытых целей божественных действий, на откровении. Этим словом также обозначались события, имеющие мистическое значение, символические действия и т.п., в том числе таинства (богослужения)<sup>667</sup>.

В III – IV вв. обозначение таинств термином *mysterium* было распространено на Востоке, в то время как на Западе для этого использовалось слово *sacramentum*. Первое понятие подчеркивает участие в божественной тайне (*mysterium*), при этом, собственно таинства (*mysteria*) являются образами этой тайны. К V в. на Западе оба

<sup>663</sup> De fide Catholica II.21.3: «Nam quod et Moysi facies velamine tegebatur, dum descenderet de monte cum tabulis, id significabat, quia prae caecitatis caligine **Judaicus populus legem ipsam non posset agnoscere, dum enim legitur Moyses**, velamen est positum super cor eorum»; II.22.1–2: «Neque enim possunt **legem et prophetas intelligere, nisi ante in Christum crediderint**... Per Moysen quippe lex, per Samuelem prophetae intelliguntur. Quos quamvis Judaei habeant, propter erroris tamen impietatem projecti sunt. **Opera enim eorum et justitia sine fide Christi nihil eis prodest**»; II.22.1: «Sed quoniam **duo Testamenta, Novum** scilicet, et Vetus ab omnipotente Deo **sunt tradita**...».

<sup>664</sup> 2 Кор. 3: 6 – 18; Гал., особенно гл. 3 и 4; Рим., гл. 3 – 7 и т.д. При этом стоит подчеркнуть, что апостол Павел нередко понимает закон в смысле Ветхого Завета в целом, см.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. С. 292.

<sup>665</sup> De fide Catholica. II.21.2.

<sup>666</sup> Cremer H. Biblico-theological lexicon of New Testament Greek. Edinburgh; N.-Y., 1895. P. 424.

<sup>667</sup> См.: A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 891–893.

термина уже используются в паре, причем, хотя они фактически были синонимами, можно провести следующее разграничение: таинство, обозначенное термином *sacramentum*, являлось знаком сокровенной, священной, божественной реальности, которая определялась словом *mysterium*<sup>668</sup>. Помимо слов *sacramentum* и *mysterium* для обозначения связи Ветхого и Нового Заветов и церковных обрядов Амвросий Медиоланский, например, использует такие слова, как: *figura* (фигура, образ), *forma* (форма, образ), *typus* (изображение), *imago* (образ, отражение), *species* (вид, образ, изображение), *similitudo* (подобие), а также *umbra* (тень)<sup>669</sup>. Последнее слово Исидор мог использовать в схожем контексте<sup>670</sup>, что принципиально: ведь закон в Послании к Евреям сопоставлен с «тенью (*umbra*) будущих благ»<sup>671</sup>.

Учитывая все сказанное выше, о словосочетании «тайна закона» (*mysterium legis*) можно утверждать следующее: ветхозаветный закон является знаком божественной реальности (собственно *mysterium*), открытой в Новом Завете и представленной самим Христом. Именно таким образом рассуждал об этом уже Ириней Лионский (II в.), писавший, что сокровище, сокрытое в Писании, есть сам Христос<sup>672</sup>. Спустя несколько веков в схожем духе высказывался и Августин: по его словам, как зерно ячменя скрыто под мякиной, так и Христос укрыт в покрывале тайн закона<sup>673</sup>. Видимо, Исидор Севильский придерживался той же точки зрения. Что касается конкретной проповеднической практики, то можно предположить: пастырь, рассказывая пастве о «тайне закона», говорил о христианском понимании ветхозаветных установлений, об их соотношении с

<sup>668</sup> Подробнее о развитии идеи таинств и соответствующей терминологии см.: *García Paredes J. C. R.* Op. cit. P. 5–94. При этом в современном католичестве указанное различие слов *mysterium* и *sacramentum* (последнее как знак первого) сохранило свое значение, см.: Катехизис Католической Церкви. М., 2001. §774.

<sup>669</sup> *Mazza E.* Op. cit. P. 15.

<sup>670</sup> DEO I.18.10: «*Quantum interest inter propositionis panes et corpus Christi. Quae differentia inter umbram et corpus, inter imaginem et ueritatem, inter exemplaria futurorum et ea ipsa quae per exemplaria praefigurabantur.*»

<sup>671</sup> Heb. 10:1: «*umbram enim habens lex bonorum futurorum non ipsam imaginem rerum per singulos annos hisdem ipsis hostiis quas offerunt indesinenter numquam potest accedentes perfectos facere.*»

<sup>672</sup> *Irenaeus episcopus Lugdunensis.* Contra haereses. IV.26: «*Thesaurus absconditus in Scripturis Christus, hujus adcentu ac cruce patefacius.*»

<sup>673</sup> *Aug.* Sermones de Scripturis. 130.1: «*Sed quomodo in hordeo medulla sub palea latet; sic in velamento mysteriorum Legis latet Christus.*»

основными догматами христианства. Это подтверждает также последовательность тем проповеди: непосредственно вслед за «тайной закона» (*mysterium legis*) идет «учение веры» (*doctrina fidei*)<sup>674</sup>.

Добавление «тайны закона» в первоначальный список тем, заимствованный у Амвросия Медиоланского, однозначно свидетельствует: для севильского епископа было принципиально важно, чтобы проповедь говорила о христианской трактовке ветхозаветных текстов. Это объясняется тем, что в Вестготском королевстве того времени остро стоял иудейский вопрос, обусловленный политикой королей, начиная с Реккареда Католика<sup>675</sup>. Приведенное выше описание пастырского слова мы находим в сочинении Исидора «О церковных службах», датированном 598–615 гг.<sup>676</sup> Оно могло быть создано во время обращения иудеев в христианство при короле Сисебуте (612 – 621), т.е. в промежуток с 613 по 616 гг.<sup>677</sup> Более того, в Бетике, метрополией которой была Севилья, еврейские общины были особенно многочисленны – епископ главного города этой провинции не мог в своих трудах обойти вниманием данную проблему.

Будучи противником насильственного обращения иудеев, Исидор отмечал необходимость воспитательных и образовательных мер<sup>678</sup>. Широко известна его оценка действий Сисебута по отношению к евреям: «силой принуждал тех, кого следует к вере призывать разумом (разумными доводами, силой убеждения)»<sup>679</sup>.

<sup>674</sup> DEO II.5.17: “Huius autem sermo debet esse ... tractans de *mysterio legis*, de *doctrina fidei*, de uirtute continentiae, de disciplina iustitiae...”.

<sup>675</sup> Краткий обзор историографии, посвященной причинам антииудейской политики: Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве // Вестготская правда... М., 2012. С. 156–159; подробнее об антииудейской политике Сисебута и церковной реакции на нее см.: Чернина Л. В. Церковь и государство в начальный период антииудейской политики VII века // Теология и политика... С. 77–98.

<sup>676</sup> Madoz J. Op. cit. P. 46.

<sup>677</sup> Gil J. Judíos y christianos en la Hispania del siglo VII // Hispania Sacra. 1977. Núm. 30. P. 29–30. Сложность датировки данного события объясняется тем, что никакого текста самого распоряжения не сохранилось, что само по себе вызывает ряд вопросов. О различных точках зрения на возможную дату насильственного крещения, проведенного Сисебутом см.: Drews W. Op. cit. P. 16–17 (примечание № 48).

<sup>678</sup> Albert B.-Sh. Isidore of Seville and his attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law // Jewish Quarterly Review. 1980. № 3–4 (80). P. 213, 215.

<sup>679</sup> Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum. 65: «...potestate enim compulit quos *provocare fidei ratione oportuit*».

Позиция епископа Севильи по этому вопросу соответствует его воззрениям на функции проповеди.

Поскольку угроза иудейского прозелитизма была незначительной<sup>680</sup>, рассмотрение в христианском контексте ветхозаветных текстов должно было пресечь возможность криптоиудаизма<sup>681</sup>. А поскольку новообращенные евреи (конверсы) фактически оставались частью еврейской общины<sup>682</sup>, и, более того, часть из них открыто возвращалась к своей вере<sup>683</sup>, проповедник был призван с этим бороться. Используя знакомый им материал, он давал новообращенным иудеям основные представления о новой вере. Скорее всего, эта катехизация происходила во время литургийной проповеди, которая произносилась во время литургии оглашенных. Исидор, как и вся кафолическая церковь того времени, следовавшая патристической традиции, не поощрял миссионерскую деятельность среди иудеев, не подпадавших под церковную юрисдикцию: не случайно церковные соборы обращают свое внимание именно на новообращенных евреев<sup>684</sup>. В посвященной иудеям XII книге «Вестготской Правды» речь идет в большинстве случаев о крещеных евреях, хотя они именуются так же, как и некрещеные – *iudaei* (за редким исключением – *conversi*)<sup>685</sup>.

Появление «тайны закона» в числе основных вопросов, которых касался проповедник, объясняется также конкретными религиозными практиками соседствовавших иудейских общин. Ведь субботнее синагогальное служение включало в себя чтение отрывков из Пятикнижия (то есть собственно закона) и их толкование, в котором могли участвовать все желающие. Эта религиозная практика

<sup>680</sup> *Sanz Serrano R.* Historia de los Godos... P. 593.

<sup>681</sup> *Лозинский С. Г.* Социальные корни антисемитизма в Средние века и Новое время. Л., 1929. С. 28. См. также: *Katz S.* The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1937. P. 42–56.

<sup>682</sup> *Чернина Л. В.* Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI – VII вв. // Вестник Еврейского университета. 2008. №12 (30). С. 18.

<sup>683</sup> Например: IV Tolet. Can. 59.

<sup>684</sup> *Drews W.* Op. cit. P. 27, 258, 260.

<sup>685</sup> *Чернина Л. В.* Указ. соч. С. 15, 18; *Она же.* Евреи в вестготском законодательстве // Вестготская правда... М., 2012. С. 160–163; *Idem.* Quod fidei plenitudine fines semper Spaniae floruerunt... Egica y los judíos // Sefarad. 2009. №1 (69). P. 9.



была унаследована новой религией, став основой христианской проповеди<sup>686</sup>. Насколько религиозное обсуждение закона было актом единения иудейской общины, настолько и проповедь (тем более как часть богослужения) объединяла христиан в целостное сообщество. Тесное соседство двух религий вынуждало епископов особо рассказывать о христианском смысле закона.

Главной же среди множества причин религиозного и экономического характера, обусловивших насильственное обращение иудеев в христианство, стала политика консолидации населения страны: евреи оставались единственной закрытой нехристианской группой, трудно поддававшейся ассимиляции<sup>687</sup>. И для Испании VII в. данная проблема была более актуальна, чем где-либо в ойкумене. Жители Толедского королевства, по крайней мере его части, первыми в раннесредневековой Европе почувствовали потребность в осознании себя как некой *политической* общности. В этом отношении наиболее яркий пример – предваряющая «Историю готов, вандалов и свевов» Исидора «Похвала Испании» (*Laus Spaniae*)<sup>688</sup>, в которой прелат Севильи увязывает в исторической перспективе Пиренейский полуостров и готов<sup>689</sup>.

Создавая свои сочинения, Исидор закладывал важную основу для формирования вестготской политической идеологии единства общества. В этой системе церковное образование и надзор являлись важными средствами поддержания христианского консенсуса. Но на первый план в деле консолидации

---

<sup>686</sup> Шишова Т. В. Проповедь // Католическая энциклопедия. В 5 тт. Т. 3. М.: Издательство Францисканцев, 2007. Ст. 1809; Schwartz D. L. Sermons, Late Antiquity // The Encyclopedia of Ancient History / Ed. by Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, and Sabine R. Huebner. Chichester, 2013. P. 6170.

<sup>687</sup> Клауде Д. Указ. соч. С. 130.

<sup>688</sup> О *Laus Spaniae* см., например: Fernández Valverde J. De laude et deploratione Spanie (estructura y fuebles literarias) // Los visigodos. Historia y civilización. Actas de la semana internacional de Estudios Visigóticos. Madrid, 1986. P. 457–462; Merrills A. H. History and Geography in Late Antiquity. Cambridge, New York, 2005. P. 185–196.

<sup>689</sup> Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum. Prologus: «Tu decus, atque ornamentum orbis, illustrior portio terrae: *in qua gaudet multum ac largiter floret Geticae gentis gloriosa fecunditas*... Jure itaque te jam pridem aurea Roma caput gentium concupivit, et licet te sibimet eadem Romulea virtus primum victrix sponderit, denuo tamen *Gothorum florentissima gens post multiplices in orbe victorias certatim rapuit et amavit*, fruiturque hactenus inter regias infulas et oves largas, imperii felicitate segura».

ставилось религиозное единообразие<sup>690</sup>. Поворотным событием в рамках этого процесса стал III Толедский собор (589 г.), на котором произошло обращение вестготов в ортодоксальное христианство. К тому времени уже существовал ряд таких важных оснований для слияния испано-римлян и готов, как, например, служба у короля и связанные с ней явления (не говоря тем более о повседневных контактах на всех уровнях). Теперь же, когда не осталось догматических препятствий для объединения, одним из центральных пунктов зарождающейся идеологии становится концепт единства (*unitas*), хвалу которому провозгласил старший брат Исидора, Леандр Севильский, в его заключительной проповеди на III Толедском соборе.

Выдвигаемая Исидором идея единства подразумевает появление новой идентичности, объединявшей испано-римлян и готов в общий *gens Gothorum*. Основу этой концепции составляла триада *rex, gens et patria Gothorum*, выступавших в качестве символов политической и социальной идентичности<sup>691</sup> и соотносящихся с одной из составляющих справедливой жизни, к которой призывал проповедник, — любовью к отечеству. Одновременно с этим самоопределение испано-римлян как римских граждан начинало постепенно утрачивать свое значение. В течение VII в. сам термин *civis* постепенно начинает обозначать более жителя (города), чем гражданина<sup>692</sup>. Основой слияния и рождения новой общности стал религиозный фундамент — ортодоксальное христианство, которое позже вытеснило концепт римского гражданства<sup>693</sup>. В этих условиях правильное исповедание католической, или точнее сказать кафолической, веры воспринималось как единственно возможное проявление лояльности королю и королевству и являлось участием в созидании нового национального сообщества.

<sup>690</sup> Hen Y. Op. cit. P. 142–143, 149.

<sup>691</sup> Drews W. Op. cit. P. 275–276.

<sup>692</sup> Ibid. P. 270; Ауров О. В. Общество в Королевстве вестготов (Тулузский и Толедский периоды) // Вестготская правда... М., 2012. С. 56.

<sup>693</sup> Drews W. Op. cit. P. 279–281.

Более того, вера была основным критерием допуска к участию в общественной жизни<sup>694</sup>.

Иудеи же в силу своего вероисповедания занимали положение аутсайдеров, хотя формально и сохраняли статус римских граждан, который они приобрели после эдикта Каракаллы в 212 г. В концепции Исидора Севильского, который в данном случае следовал за идеями Аврелия Августина, иудаизм имел право на маргинализированное существование на краю христианского общества в качестве доказательства истины Христовой. Он должен был выполнять функцию декораций для христианской апологетики<sup>695</sup>. Однако Исидор идет несколько дальше античной патристической традиции. Севильский епископ пытался укрепить единую идентичность за счет противопоставления «верным» внутренних религиозных врагов – иудеев (тогда как роль врага внешнего исполняли византийцы). Именно поэтому изобличение противников истинной веры попадает в число основных целей проповеди<sup>696</sup>.

Поскольку проповедь должна была способствовать формированию нового религиозно-политического сообщества и обращалась ко всем слоям населения, она должна была быть простой и понятной. Поэтому Исидор характеризует язык проповедника как чистый, простой, ясный и убедительный<sup>697</sup>. В другом месте Исидор призывает: «Когда учишь, не используй непонятные слова, говори так, чтобы тебя понимали, так, чтобы не быть неприятным своей речью простонародью и чтобы не возбуждать неудовольствия образованных людей»<sup>698</sup>.

<sup>694</sup> Ibid. P. 29–30, 257, 270. В этом, конечно, есть определенная доля римского наследия: так, во время гонений на христиан в III в. публичное жертвоприношение было религиозным актом политической лояльности императору. Однако интеграция общества Римской империи была сведена собственно только к этой лояльности.

<sup>695</sup> Ibid. P. 261, 289.

<sup>696</sup> DEO II.5.16: «...Porro si et *doctrina et sermone fuerit eruditus*, potest *ceteros quoque instruere*, et *docere suos et aduersarios repercutere* qui nisi *refutati* fuerint atque conuicti, facile queunt simplicium corda peruertere». Cfr.: *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Epistola ad Titum // PL. T. 28. Col. 569D.

<sup>697</sup> DEO II.5.17: «Huius autem sermo debet esse purus simplex et apertus, plenus grauitatis et honestatis, plenus suauitatis et gratiae...».

<sup>698</sup> Syn. II.68: «...Cum autem doces, noli verborum obscuritate uti, ita dic, ut intelligaris, *nec simplicibus loquendo displiceas, nec prudentes offendas*».

Особое внимание стоит обратить на слово «простой» (*simplex*), которое в поздней латыни приобретает социолингвистические коннотации. В сочетании со словами *sermo* (*oratio, verba* etc.) оно, находясь в одном ряду с *barbarus* и *rusticus*, нередко обозначает «просторечный», «народный» и относится к романской речи, распространенной в Римской Африке, Галлии и северной Италии в III – VII вв. н. э.<sup>699</sup> Сказанное в полной мере относится к языку первоисточника, из которого Исидор заимствовал рассматриваемую характеристику слога проповеди, – «Об обязанностях» Амвросия Медиоланского (340–397). Однако с определенной долей уверенности можно говорить, что епископ Севильи имел в виду то же самое: речь проповедника должна быть понятной для простонародья, тем более что в Испании VII в. число образованных людей из числа мирян стремительно снижалось<sup>700</sup>.

В связи со сказанным о простоте проповеди необходимо сделать отступление об ораторской манере самого Исидора, знаменитого своим красноречием. По словам Ильдефонса Толедского (607–667), выступления его старшего современника были непростыми для аудитории. Он отмечает, что богатство речи Исидора поражало слушателей и, чтобы похвалить (запомнить / понять)<sup>701</sup> ее, необходимо было повторить услышанное несколько раз<sup>702</sup>. Как ни трактовать фразу

<sup>699</sup> Черняк А. Б. Simplex (*contio, oratio, verba* etc.) у Аммиана Марцеллина и в поздней латыни // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Вып. IX. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб., 2005. С. 272–277.

<sup>700</sup> Ауров О. В. «Дисциплины для воспитания»: малоизвестный педагогический трактат эпохи раннего Средневековья (латинский текст, перевод, комментарии) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2013. № IV: 1(28). С. 7–8.

<sup>701</sup> Слова Ильдефонса (см. следующую ссылку) трактуют по-разному: слушатели не понимали Исидора (см. *Linehan P. History and Historians of Medieval Spain. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 44*); слушатели не могли с первого раза запомнить сказанное (см., например, переводы: *Codoñer Merino C. El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo: estudio y edición crítica. Salamanca: Universidad de Salamanca. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1972. P. 129; Lives of the Visigothic Fathers / Transl. and ed. by A.T. Fear. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. P. 116*); наконец, слушатели настолько были ошеломлены красноречием, поэтому им надо было слышать выступление еще, чтобы они могли оценить его по достоинству и похвалить (см.: *Fontaine J. El 'De viris illustribus' de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad // Anales Toledanos. 1971. №3. P. 67*). Я придерживаюсь последнего, более буквального понимания этой фразы.

<sup>702</sup> *Ildefonsus Toletanus. De viris illustribus. Cap. 8: «vir decore simul et ingenio pollens, nam tantae iucunditatis adfluentem copiam in eloquendo promeruit, ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem uerteret audientes, ex quo audita is qui audisset, non nisi repetita saepius, commendaret».*

епископа Толедо, очевидно, что это очень двусмысленная и даже отнюдь не лестная похвала. Однако это свидетельство невозможно полностью принять на веру и прямо утверждать, что для современников речь Исидора была крайне сложной: необходимо учитывать весь контекст сочинения Ильдефонса «О благородных мужах» (657–667), в котором переплетаются интенции возвеличить кафедру Толедо, выделить пастырский идеал Григория Великого, ориентированный на практическую простоту и отказ от языческих премудростей, и, наконец, дать критику Исидору и его «образовательному проекту»<sup>703</sup>. Более того, имеется более близкое свидетельство Браулиона Сарагосского (ок. 585–651) в начале его аннотированного списка сочинений Исидора. Младший товарищ севильского прелата пишет, что тот был искусен во всех стилях речи, свои проповеди подстраивал, делая понятными и приемлемыми, как для необразованных, так и для ученых людей, и в подходящей обстановке он блистал неподражаемым красноречием<sup>704</sup>. Такое описание в полной мере соответствует разобранным выше предписаниям Исидора к проповеди епископа<sup>705</sup>.

Наконец, нужно добавить, что простота – это одна из основ выстраивания христианского сообщества<sup>706</sup>. Исидор последовательно выстраивает оппозицию

<sup>703</sup> Fontaine J. El 'De viris illustribus'... P. 59–96; Linehan P. Op. cit. P. 44–45; Galán Sánchez P. J. El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo o la modificación del género // Anuario de estudios filológicos. 1992. №15. P. 69–80, esp. 70, 73, 79–80.

<sup>704</sup> Br. Renot.: «Vir in omni loquutionis genere formatus, ut inperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua uero opportunitate loci incomparabili eloquentia clarus».

<sup>705</sup> Вопрос согласования этих двух свидетельств не входит в задачи настоящего исследования. М.С. Диас-и-Диас отмечает в связи с ними только то, что проповедь, очевидно, была важной составляющей пастырской деятельности Исидора и что, видимо, некоторые фрагменты его сочинений первоначально были заготовками для проповедей, см.: Díaz y Díaz M. C. Introducción general // San Isidoro de Sevilla. Etimologías: Edición bilingüe / texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta, M. A. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. P. 109–110. Э. Брехейт полагал, что специфическую похвалу Ильдефонса стоит понимать в контексте значительного различия разговорной и письменной (т.е. образованных людей) речи (о чем говорит и Браулион), но далее английский исследователь свою мысль не развивает, хотя и напрашивается вывод об учености исидоровой речи, см.: Brehaut E. Op. cit. P. 23. Тем не менее, эти два свидетельства необходимо рассматривает не как прямые указания на качество речи Исидора, а через призму оценки Браулионом и Ильдефонсом всей его деятельности.

<sup>706</sup> Например, Sent. II.1.10: «Simplicitatem cum ignavia vocari stultitiam, simplicitatem vero cum prudentia vocari sapientiam»; III.5.8: «Qui prudentiam simplicitati non miscet, juxta prophetam, columba est seducta, non habens cor».

христианской простоты языка риторическим премудростям язычников<sup>707</sup>, определяя тем самым дополнительный параметр идентичности формирующейся общности. Таким образом, даже сам язык проповеди должен был служить консолидации испано-римлян и вестготов.

При этом проповедь способствовала формированию не только горизонтальных, но и вертикальных социальных связей. Исидор подчеркивает, что прежде следует учить «старших народа» (*seniores plebis*), чтобы через их посредство легче обучались нижестоящие<sup>708</sup>. Это объяснялось не только более высоким образовательным уровнем знати, но и имевшейся у последней авторитетом и возможностью влиять на нижестоящих посредством уз личной зависимости (например, отношений патроната)<sup>709</sup>. Таким образом, среди прочего, проповедник не только использовал, но и в какой-то мере укреплял существующую социальную структуру.

Вместе с тем произносивший проповедь епископ в определенной степени оказывался открытым и для контроля снизу, со стороны паствы: ведь ничто не придавало силы слову настолько, насколько это мог сделать личный пример пастыря. Не случайно значительная часть рассуждений Исидора посвящена именно проблеме соответствия слова и дела. Во время проповеди паства отнюдь не обязательно вела себя пассивно; наоборот, она вполне могла выражать недовольствие несправедливым епископом<sup>710</sup>. Примечательно сравнение проповеди

<sup>707</sup> Sent. III.13. *De libris gentilium*: «5. Ideo libri sancti *simplici sermone* conscripti sunt... 7. *Fastidiosis atque loquacibus* Scripturae sanctae minus propter *sermonem simplicem* placent. *Gentili* enim *eloquentiae* comparata videtur illis indigna... 10. *Simplicioribus litteris* non est praeposendus *fucus grammaticae artis*». См. также: Мареу Е. С. Sapientiam sine eloquentiam prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2013. № I: 1(45). С. 7–19.

<sup>708</sup> Sent. III.43.7: «Prius docendi sunt *seniores plebis*, ut *per eos infra positi* facilius doceantur».

<sup>709</sup> Такой прием часто применялся в раннесредневековом миссионерстве. Проповедники произносили свои речи перед представителями местной элиты в надежде, что ее члены, в свою очередь, окажут влияние на остальные группы населения.

<sup>710</sup> DEO II.5.16: «Nam cum qua fronte *subiectos arguere poterit cum illi statim possit correptus ingerere*: Ante te doce quae recta sunt? Quapropter qui negligit recta facere, *desinat recta docere*».

последнего с перевернутым луком, из которого проповедники, не соответствующие своему высокому статусу, мечут стрелы в самих себя<sup>711</sup>.

Итак, представления Исидора Севильского о проповеди вписываются в общеевропейский контекст: она была средством разрешения социальных конфликтов, воспитания паствы и выстраивания идентичности, а также сохраняла свои социально-политические коннотации, оставаясь одним из центральных явлений общественной жизни. Вместе с тем можно выделить и специфические черты проповеди в Толедском королевстве. Так, согласно Исидору, проповедь являлась важнейшим инструментом гармонизации всей системы социальных отношений в Толедском королевстве в соответствии с божественным порядком (*ordo*), и своей речью епископ мог влиять на эти отношения, укрепляя единство вверенной ему христианской общины. Но, более того, проповедь, обеспечивавшая трансляцию в общество соответствующих норм и ценностей, во времена Исидора превратилась в важное средство как пастырской, так и политической деятельности, имевшей не только локальное, но и общегосударственное значение. Выступавший главным проводником государственной идеологии, испанский епископат вносил вклад в формирование новой социально-политической идентичности, *gens Gothorum*, и, таким образом, был ответственен за целостность всего королевства.

### § 3. Благотворительная деятельность и защита бедных

Как уже отмечалось в начале главы, одной из основных функций епископа была благотворительная деятельность и защита бедных. Благотворительности в текстах самого Исидора посвящено лишь два фрагмента (в сочинении «О церковных службах»)<sup>712</sup>, защите бедных – значительно больше<sup>713</sup>.

В целом, в историографии, касающейся как Толедского королевства, так других регионов и периодов Поздней Античности, каритативной деятельности и

<sup>711</sup> Sent. III.37.2: «*Arcus peruersus est lingua magistrorum* docentium bene et uiuentium male. Et ideo quasi ex peruerso arcu sagittam emittunt, dum suam prauam uitam propriae linguae ictu confodiunt».

<sup>712</sup> DEO II.5.18–19. Кроме того, IV Tolet. Can. 38.

<sup>713</sup> Sent. III. 45.2–4; 57.1–13; IV Tolet. Can. 31 etc.

защите бедных уделено достаточно внимания<sup>714</sup>. Впрочем, лишь немногие рассматривают эти проблемы через призму пастырской деятельности епископа. В этом отношении наиболее примечательными представляются замечания Л. Гарсия Морено и П. Брауна о том, что благотворительность и забота о бедных фактически стала мощным ресурсом епископской власти и одновременно выражением лидирующего положения епископа в городе, контролировавшего и распределявшего значительные ресурсы, чьи популярность и престиж зависели от успешного выполнения этой функции<sup>715</sup>.

В значительной степени эти идеи находят свое подтверждение и в текстах Исидора. Во-первых, прелат Севильи подчеркивает важность для епископа обязанности гостеприимства: он должен принимать всех<sup>716</sup>. Кроме того, следует (*oportebit*), чтобы епископ, внимательно распределяя (*sollicita dispensatione*) церковные средства, заботился о бедных, насыщал алчущих, одевал голых, давал приют чужеземцам, выкупал пленных, пекся о вдовах и сиротах<sup>717</sup>.

Стоит обратить внимание на используемый в этом замечании Исидора глагол *oportet*, который обычно переводят «нужно, следует, надлежит, целесообразно»<sup>718</sup>.

<sup>714</sup> Назову лишь ключевые работы: *Orlandis J.* La iglesia... P. 215–235; *Diaz Martinez P. C.* Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda // *De Constantino a Carlomagno, Disidentes, heterodoxos, marginados* / Ed. por F.J. Lomas, F. Devís. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992. P. 159–177. Касательно позднеантичного епископа в целом стоит назвать следующие работы: *Brown P.* Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. Hanover: University Press of New England, 2002. Passim., esp. p. 45–73; *Holman S. R.* The Hungry are dying: Beggars and bishops in Roman Cappadocia. Oxford: Oxford University Press, 2001; *Salzman Renee M.* From a Classical to a Christian City: Civic Euergetism and Charity in Late Antique Rome // *Studies in Late Antiquity*. 2017. №1 (1). P. 65–85, а также ряд статей Ш. Пьетри, например: *Pietri C.* Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve s.: l'exemple romain // *Ktema*. 1978. №3. P. 317–337.

<sup>715</sup> Наиболее полно и четко П. Браун развил эту идею в: *Brown P.* Poverty and Leadership... Как кажется, Л. Гарсия Морено независимо приходит к такому же выводу и, что важно, с других методологических позиций: *García Moreno L. A.* Historia... P. 285–287, 296.

<sup>716</sup> DEO II.5.19: «In quo etiam et *hospitas* ita erit *praecipua* ut omnes cum benignitate et caritate suscipiat. Si enim uniuersi fideles illud euangelicum audire desiderant, *hospis fui et suscepistis me*, quanto magis *episcopus*, cuius *diuersorium cunctorum esse debet receptaculum*? Laicus enim unum aut duos suscipiens impleuit hospitalitatis officium, *episcopus nisi omnes receperit inhumanus est*».

<sup>717</sup> DEO II.5.18: «Inter haec *oportebit* eum sollicita dispensatione *curam pauperum gerere, esurientes pascere, uestire nudos, suscipere peregrinos, captiuos redimere, uiduas ac pupillos tuere*, peruigilem in cunctis exhibere curam, prouidentiam, et distributionem discretam».

<sup>718</sup> *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 2003. С. 539; OLD. P. 1254–1255.



Казалось бы, этот глагол используется в том случае, если необходимо показать невысокую степень obligatorности (в отличие, например, от *debeo*). Однако, по мнению исследователей, семантические различия лежат в другой плоскости. Слово *oportet* в первую очередь подразумевает деперсонализованную необходимость и некую обязательность, диктуемую извне (хотя в значительно меньшей степени, чем при употреблении *necesse est*)<sup>719</sup>.

Поэтому, возможно, за таким словоупотреблением, отсылавшим к внешней (по отношению к церковной организации), объективной необходимости помощи бедным, стоит сложившаяся к VII в. ситуация<sup>720</sup>. Благотворительной деятельностью занималась только церковь, которая практически монопольно заведовала странноприимными домами, больницами, приютами и проч.

Более того, в обязательном порядке на благотворительность не выделялась какая-либо юридически закреплённая часть доходов церкви. Помощь нуждающимся оставалась на усмотрение епископа и клира<sup>721</sup>. Возможно, использование глагола *oportet* объясняется существованием описанного положения дел. Епископ должен был изыскивать средства для благотворительной деятельности в силу существовавшей традиции и установившегося порядка помощи обездоленным (многие епископы Толедского королевства прославились своей щедростью на данном поприще)<sup>722</sup>. Очевидно, если епископ не выполнял данную функцию, то, хотя к нему и не предусматривались какие-либо санкции, его авторитет среди паствы, клира и епископата соседних провинций падал.

Обязанность епископа в области благотворительности сводилась, в первую очередь, к правильному распределению материальных средств. Исидор в своем

---

<sup>719</sup> Таривердиева М. А. Предикаты необходимости в латинском языке: общее и частное // Индоевропейское языкознание и классическая филология Вып. №9. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб., 2005. С. 213–217.

<sup>720</sup> О растущем количестве нуждающихся см.: *Orlandis J. La iglesia...* P. 218–222.

<sup>721</sup> *Orlandis J. Op. cit.* 228; *González T. Op. cit.* P. 600.

<sup>722</sup> *Orlandis J. Op. cit.* 222–224; *González T. Op. cit.* P. 602. В том числе сам Исидор: *Redemptus. Obitus beatissimi Isidori*. 2: «Dum finem suum, nescio qua sorte, iam prospiceret et fatigatum corpus aegritudine assidua subtiliter animae natura peruideret, tanta *elemosina quotidianis dieibus* per sex pene menses seu amplius, plus quam erat solitus pauperibus ab eo est erogata...»; 5: «Igitur post hanc confessionem uel orationem, *residuam egenis et pauperibus mox dari iussit pecuniam...*».

пассаже об этой сфере деятельности епископа повторяет, по сути, данную мысль дважды. Так, он говорит, что пастырь, помогая нуждающимся, должен осуществлять дискретное распределение благ (*distributionem discretam*)<sup>723</sup>. В начале этого же фрагмента писатель сообщает, что это должно происходить за счет внимательной раздачи (*sollicita dispensatione*)<sup>724</sup> церковных (и личных) средств. Что имеется в виду? Уже первые отцы церкви обращали внимание на соблюдение индивидуального подхода в раздаче материальных благ для нуждающихся. Выделяемое содержание для обездоленных мужчин и женщин, стариков и молодых, больных и здоровых было различно. Вообще епископ должен был входить в подробный разбор условий жизни получателя<sup>725</sup>. Таким образом, Исидор призывает епископов, которые непременно должны быть примерными благотворителями, рационально расходовать церковные средства. Те же соображения мы находим в 38-м каноне IV Толедского собора: епископы должны выделять нуждающимся необходимое для жизни в соответствии с обстоятельствами, чтобы средств справедливо хватило на всех<sup>726</sup>.

Что же касается до конкретных действий, то мы узнаем о них из письма епископу Кордовы Леудефреду. Это письмо, популярное в Средневековье и

<sup>723</sup> DEO II.5.18. Inter haec oportebit eum *sollicita dispensatione* curam pauperum gerere, esurientes pascere, uestire nudos, suscipere peregrinos, captiuos redimere, uiduas ac pupillos tuere, peruigilem in cunctis *exhibere* curam, prouidentiam, et *distributionem discretam*.

<sup>724</sup> Термин *dispensatio* может быть переведен и как «управление» (*sollicita dispensatio*, соответственно, – тщательное управление), см.: Meyer U. Soziales Handeln im Zeichen des Hauses: Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Göttingen. 1998. S. 147. Однако встречающееся в трудах Исидора (если речь идет об каких-либо материальных благах) словоупотребление подразумевает нередко именно распределение и раздачу. Например, показательны слова, относящиеся к монахам и аббату: «Graviori autem culpa obnoxius est... si aliquid *praeter regularem dispensationem* superfluum *possidens*; 19.1. Monachi in communi viventes nihil peculiare sibi facere audeant, neque in suis cellulis quidquam quod ad victum, vel habitum, vel ad quamlibet rem aliam pertineat, *sine regulari dispensatione abbatis possidere praesumant*.; 19.4. Non est praesumendum sine conscientia abbatis egenis vel quibuslibet conferre de eo quod *regulari dispensatione* noscitur monachus possidere...» (Regula monachorum. 17. 2).

<sup>725</sup> Seipel I. Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien, 1907. S. 236.

<sup>726</sup> IV Tolet. Can 38: «*Praebendum est a sacerdotibus uitae solacium indigentibus et maxime his quibus restituenda uicissitudo est*. Quicumque ergo fidelium de facultatibus suis ecclesiae aliquid deuotione propria contulerunt, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia *suffragium uitae pro temporis usu percipiant*. Si enim clericis uel monachis seu peregrinis aut quamlibet necessitatem sustinentibus pro solo religionis intuitu in usu res ecclesiasticae largiuntur, quanto magis his consulendum est quibus retributione iusta debetur».

включавшееся в сборники канонического права, долгое время формально приписывалось Исидору Севильскому, однако сейчас считается, что оно было создано неизвестным автором в Вестготском королевстве в конце VII – самом начале VIII в.<sup>727</sup>. Согласно этому источнику, заведование благотворительной деятельностью проявлялось, главным образом, в том, что приказ о выдачи платы (стипендии) конкретным людям епископ отдавал эконому<sup>728</sup>, который, как и весь клир епархии, им же и назначался. Этот же фрагмент проясняет, что помимо выплат, выдачи происходили едой и одеждой.

Причем содержание давалось не просто неимущим, а набожным беднякам (*devotarum pauperum*). Считается, что в Средние века бедность обозначала не столько экономическое положение, сколько нравственные качества и отношение к религии<sup>729</sup>. Сам Исидор различает «нищету» и «бедность» как добродетель, так как она может быть достойна уважения (*honestas*), в то время как первая всегда отвратительна<sup>730</sup>. Возможно, епископ определял степень благочестивости и набожности бедняков, которые ожидали вспомоществования. Не стоит также забывать, слово *devotus* могло означать «давший обет», а в более позднее время – «человек, посвященный или посвятивший себя сам какому-либо святому»<sup>731</sup>. Поэтому, возможно, раздачи проводились не для всех праведных бедняков епархии вообще, а только для некоторой их части, формально каким-либо образом определенной. Это предположение отчасти подтверждается гипотезой Георга Шелльгена о становлении оппозиции мирян и клира, а также низших чинов среди

<sup>727</sup> См.: Reynolds R. E. The 'Isidorian' *Epistula ad Leudefredum*: An Early Medieval Epitome of the Clerical Duties // *Mediaeval Studies*. 1979. Vol. 41. P. 252–330.

<sup>728</sup> *Epistula ad Leudefredum*. 15: «Ad economum pertinet reparatio basilicarum atque constructio, actiones ecclesiae in iudiciis vel in proferendo vel in respondendo, tributi quoque acceptio et rationes eorum que inferuntur, cura agrorum et culture vinearum, cause possessionum et servicialium *stipendia clericorum, viduarum et devotarum pauperum*, dispensatio vestimenti et victui domesticorum, clericorum, servicialium quoque et artificum. Quae omnia *cum iussu et arbitrio sui aepiscopi ab eo implentur*» (приводится по критическому изданию Р. Рейнольдса: Reynolds R. E. Op. cit. P. 261; рубрикация дана по Патрологии Миня).

<sup>729</sup> Brodman J. W. *Charity and Welfare: Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia*. Philadelphia, 1998. P. 1.

<sup>730</sup> Diff. I. 138 (185): «Inter *egestatem* et *paupertatem*. Quod egestas peior est quam paupertas, *paupertas* enim *potest* esse *honestas*, nam *egestas* semper *turpis* est».

<sup>731</sup> Niermeyer. P. 328.

последнего. Так, с III в. клир получал ежемесячные выплаты, пропорциональные занимаемому положению: епископы – больше пресвитеры, пресвитеры – больше, чем вдовы, и т.д.. Этого своего рода финансовое опознавание чина предстает одним из свидетельств зарождающегося *cursus honorum* клириков<sup>732</sup>.

Однако епископ был обязан не только кормить бедняков, но и защищать их от своих угнетателей. В третьей книге «Сентенций» Исидор выделяет целую главу, посвященную необходимому епископскому покровительству народу (*De praebenda sacerdotali protectione in plebe*). Речь идет о плохих пастырях, которые не противодействуют власти имущим в их бесчестных делах из-за страха или из-за дружбы с ними<sup>733</sup>, и о хороших епископах, которые, несмотря на опасность, обличают угнетателей бедных (*oppressores pauperum*)<sup>734</sup>. Защита со стороны епископа по большей части, согласно «Сентенциям», сводилась к публичному изобличению и осуждению и в случае надобности церковному отлучению «угнетателей бедных» (*oppressores pauperum*)<sup>735</sup>. Описанная практика по отношению к влиятельным персонам засвидетельствована уже в начале V в.: 11-й канон I Толедского собора предписывает отлучать тех власть имущих, которые ограбили кого-либо из клира, религиозных людей или бедняков и после увещевания епископа отказались вернуть чужую собственность<sup>736</sup>. Этот соборное

<sup>732</sup> См.: Schöllgen G. Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 26). Münster, 1998.

<sup>733</sup> Sent. III.45.2-3: «Qui personam potentis accipit et ueritatem loqui pauescit, graui multatur culpae sententia. **Multi enim sacerdotes metu potestatis ueritatem occultant**, et a bono opere, uel a iustitiae praedicatione, rei **alicuius formidine aut potestate terrente** auertuntur. Sed heu! pro dolor! inde metuunt quia uel amore rerum saecularium implicantur, uel quia aliquo facinoris opere confunduntur. **Multi praesules ecclesiarum, timentes ne amicitiam perdant** et molestiam odiorum incurrant peccantes non arguunt, et corripere pauperum oppressores uerentur; nec pertimescunt de seueritate reddendae rationis, pro eo quod conticescunt de plebibus sibi commissis».

<sup>734</sup> Sent. 45.4: «Quando a potentibus pauperes opprimuntur, ad eripiendos eos boni sacerdotes protectionis auxilium ferunt, nec uerentur cuiusquam inimicitiarum molestias, sed oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant, minusque metuunt eorum nocendi insidias, etiamsi nocere ualeant: Pastor enim bonus animam suam ponit pro ouibus».

<sup>735</sup> Sent. III.45.4: «Quando a **potentibus** pauperes opprimuntur... **boni sacerdotes... oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant**».

<sup>736</sup> I Tolet. Can. 11: «Ut si **quis potentium quemlibet exspoliaverit** et admonente episcopo non reddiderit, **excommunicetur**. Si **quis de potentibus clericum aut quemlibet pauperiorem aut religiosum exspoliaverit**, et mandaverit eum ad ipsum episcopus ut eum audiat et is contempserit, invicem mox scripta percurrant per omnes provinciae episcopos, et quoscumque adire potuerint, ut excommunicatus

правило раскрывает, что угнетение бедных со стороны «могущественных» (*potentes*) нередко проявлялось в захвате имущества, причем чаще всего недвижимого.

Своей деятельностью епископ должен был сохранять единство и спокойствие общества, которое нарушают недовольные благополучием власть имущих. Исидор Севильский фактически призывает к поиску на основе справедливости баланса интересов и влиятельных (*potentes*), и простых людей (*pauperes*). Епископ был отчасти посредником между бедными и их угнетателями. Так, с одной стороны, он должен был порицать власть имущих в случае их неправоты и успокаивать основную часть паствы, проповедуя христианские идеи о Страшном суде, на котором воздастся всем несправедливым, злым людям.

Этот вывод, казалось бы, очевиден, но показателен тот факт, что Исидор посвящает этому вопросу целую главу в третьей книге «Сентенций» – «Об угнетателях бедных» (*De oppressoribus pauperum*), располагая ее, что характерно, по соседству с главами, посвященными участникам судебного процесса (судьям, свидетелям и проч.) – вынесенная в заголовок проблема стояла в Толедском королевстве особо остро.

Кто скрывается за словами *pauperum oppressores* и *potentes*, будет сказано ниже (гл. III. §1.1.2), сейчас же важно осветить аргументацию Исидора. В упомянутой главе «Сентенций» епископ Севильи пишет, что чем больше угнетатели бедных притесняют несчастных, тем больше сами будут страдать в будущем<sup>737</sup>. Говорит прелат Севильи и о пользе страданий. Должно более страдать от совершаемых злодеяний, чем от претерпеваемых, так как те, кто страдают от зла, сами от него исправляются<sup>738</sup>. Польза также в том, что праведники в результате

---

habeatur ipse, donec audiat et reddat aliena». *Cfr.*: Sent. II.41.9: «Plerumque *potentes... de confiniis suis pauperes excludant*».

<sup>737</sup> Sent. III.57.1: «*Pauperum oppressores tunc se sciant grauiori dignos sententia, quando praeualuerint his quos nocere uoluerint. Nam tanto atrocius futuro supplicio condemnandi sunt, quanto hic fortius contra miserorum uitam inualuerint*».

<sup>738</sup> Sent. III.57.3: «*Magis mala facientibus quam mala patientibus dolere debemus*. Illi enim praua faciendo in malum proficiunt, *isti patiando a malo corriguntur*. Deus autem per malas uoluntates aliorum in aliis multa operatur bona».

мучений должны страстно желать будущей жизни и активнее искать Царство Небесное<sup>739</sup>. Более того, все преступления происходят по воле Божьей: желания злых людей никоим образом не осуществились, если бы Бог не предоставил для этого возможности<sup>740</sup>.

В отношении успокоения общества как цели такой деятельности епископа, как покровительства бедным и защиты от их угнетателей, наиболее примечательной кажется следующая фраза Исидора. Некоторые из простецов (то есть простого народа), не знающие замысла Бога относительно злодеев, возмущаются (*scandalizantur*) их благополучием и говорят словами пророка: Почему путь нечестивых благополучен и все вероломные благоденствуют (Иер. 12:1)<sup>741</sup>? *Scandalizare* – достаточно сильное слово, имеющее ряд негативных коннотаций. Возникающий в результате действия, обозначаемого указанным глаголом, скандал (*scandalum*) – большая угроза для единства церкви. Скандал для церкви означает нарушенное единодушие<sup>742</sup>. Судя по всему, по поводу действий власть имущих и вообще их благосостояния среди основной массы паствы могло возникать возмущение, которое епископ был обязан успокоить (в том числе во время проповеди, во время которой могли быть произнесены все эти идеи о возмездии и воздаянии в загробной жизни и проч.).

Что касается баланса интересов, Исидор пишет, что в светских делах, требующих разбора (*negotiis saecularibus dirimendis*), пастырю не следует поддерживать сильных так, чтобы несправедливо не наносить ущерб (букв.:

<sup>739</sup> Sent. III.57.9–10: «...dum eos *mali per tribulationis* exercitium ad praesentem odiendam uitam et *futuram desiderandam erudiunt*. [10] ...ad *regna caelorum requirenda molestia* temporali *inpellunt*...».

<sup>740</sup> Ibid. III.57.4: «*Malignantium* hominum *uoluntas nequaquam* potest *impleri, nisi Deus dederit potestatem*...».

<sup>741</sup> Ibid. III.57.13: «*Quidam simplicium nescientes dispensationem Dei in malorum profectibus scandalizantur* dicentes iuxta prophetam: Quare uia impiorum prosperatur, bene est omnibus qui praeuaricantur et inique agunt?».

<sup>742</sup> DEO II.7.2: «ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reseruata est, ne a multis *disciplina ecclesiae uindicata concordiam solueret, scandala generaret*».

омрачать) бедным и, одновременно, не лишать сильных правосудия ради бедных<sup>743</sup>. Благодаря словам *negotiis saecularibus dirimendis* возможно предположить, что речь идет о епископском суде. О нем же, видимо, свидетельствуют следующие слова о том, чтобы епископ не защищал нечестивца, но и вместе с тем не осуждал и не обвинял того, чье преступление не доказано<sup>744</sup>. Это чуть ли не единственное в рассматриваемых источниках указание на институт, для которого в трудах Исидора также и не находится специального термина. Поэтому разбирать здесь эту часть церковной жизни мы не будем. Следует лишь заметить, что епископский суд был признан государством только после обращения вестготов и в первое время после этого события епископы выступали исключительно как частные судьи (*iudices privati*)<sup>745</sup>.

Таким образом, благотворительность и защита бедных были важнейшими обязанностями пастыря. При этом и в том, и в другом епископ должен был проявлять осмотрительность. Распределение средств должно было быть адресным и не разоряющим имущество церкви<sup>746</sup>. Стабильность церковной общины была той целью, которую епископ, согласно взглядам Исидора, преследовал при защите бедных, как и в целом при каритативной деятельности: необходимо было искать баланс интересов, поддерживать согласие и избегать ситуаций, ведущих к расколу (*scandalum*). Сказанное соответствует упомянутому выше концепту единства (*unitas*), получившему в Толедском королевстве фактически государственное

<sup>743</sup> DEO II.5.19: «In *negotiis* autem *saecularibus dirimendis* oportet eum causam merito discernere, non gratia. *Neque enim sic debet episcopus suscipere potentem ut contristet contra iustitiam pauperem, neque pro paupere auferre iustitiam a potente*».

<sup>744</sup> DEO II.5.20: «Non defendat inprobum nec sancta indigno committenda arbitretur, neque arguat et inpugnet cuius crimen non reprehenderit».

<sup>745</sup> González T. Op. cit. P. 504–505. Iudex privatus (со II в. синоним iudex compromissarius) – частное лицо, которое выбиралось сторонами как арбитр для достижения компромисса. Он разбирал свидетельские показания и проводил судебное разбирательство, см.: Berger. P. 518.

<sup>746</sup> Некоторые исследователи даже выделяют две условные модели благотворительной деятельности: одна по образцу епископа Масоны, другая – исидорова, направленная на сохранение существующего порядка и экономической стабильности каждой церкви, см.: Homet R. Formas de la caridad en la España visigoda // Estudios de historia de España. 1990. №3. P. 5–28, esp. 10–15.

измерение. Таким образом, сохраняя спокойствие каждой отдельной общины, епископ обеспечивал целостность всей страны в целом.

## § 4. Богослужебные функции епископа в социальном измерении.

### Епископ как *sacerdos*

Хотя, как отмечает Исидор Севильский, и епископ, и пресвитер могли совершать евхаристию и оба именуется термином *sacerdos*<sup>747</sup>, посвященная епископам глава в сочинении «О церковных службах» называется *De sacerdotibus*<sup>748</sup>. И этот факт уже сам по себе, а также свидетельство 7-го канона II Севильского собора<sup>749</sup>, подчеркивающего первенство и исключительные полномочия епископа во всей богослужебной (в том числе каждодневной) деятельности, ставит вопрос о священнических функциях епископа в Толедском королевстве. Они, как отмечалось в начале главы, мало изучены: имеющиеся работы фокусируются на самом богослужении, литургии, сакраментологии, но ключевая роль епископа при этом практически никак не подчеркивается, как и по большей части не оговаривается социальное значение таинств и обрядов<sup>750</sup>.

<sup>747</sup> Etym. VII.12.21: «Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant, *sicut episcopi*, qui *licet sint sacerdotes*...».

<sup>748</sup> Хотя у Исидора деления на главы не было, оно появилось, видимо, еще в первой половине VII в., поэтому вполне оправданно использовать их название и саму рубрикацию как свидетельства той эпохи: *Lawson C. M.* Op. cit. P. 16–18.

<sup>749</sup> II Hisp. Can. 7: «Nam quamvis cum episcopis plurima illis [presbyteris] ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam tamen auctoritate veteris legis, quaedam novellis ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint, sicut presbyterorum et diaconorum ac virginum consecratio, sicut constitutio altaris, benedictio vel unctio, siquidem nec licere eis ecclesiam vel altarium consecrare nec per inpositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresibus Paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere nec chrismate baptizatorum frontem signare, [sed] nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare nec formatas cuilibet epistolas mittere... Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire neque praesente antestite infantes tingere aut signare, nec poenitentes sine praecepto episcopi sui reconciliare, nec eo praesente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere nec eo coram posito populum docere vel benedicere aut salutare nec plebem utique, exhortare».

<sup>750</sup> *Férotin M.* Introduction // *Liber Ordinum en Usage dan l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquieme au Onzieme Siecle* / Ed. par M. Férotin. Paris: Firmin-Didot, 1904. P. IX–XXXVII; *Idem.* Introduction // *Le "Liber mozarabicus sacramentorum" et les manuscrits mozarabes* / Ed. par M. Férotin. Paris: Firmin-Didot, 1912. P. XI–LXXII; *Prado G.* Historia del rito Mozárabe y Toledano Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, 1928; *Geiselmann J. R.* Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München: M. Hüber Verlag, 1933; *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 257–391, 418– 434; 511–587;



Впрочем, в последние 30 – 40 лет исследования, посвященные Поздней Античности и Средним векам, уделяют все больше внимания богослужению (особенно литургии) как важнейшему фактору социальной жизни той эпохи<sup>751</sup>, что нашло отражение (пока незначительное) и в вестготских штудиях<sup>752</sup>. Ниже богослужебные функции епископа будут рассматриваться в свете их социального эффекта и как важнейший аспект власти главы христианской общины.

Однако сначала необходимо рассмотреть слово *sacerdos*, которым преимущественно обозначались епископы<sup>753</sup>. Именно оно, как было сказано, вынесено в заголовок главы «О церковных службах», посвященной этому чину. Прежде будет дан краткий исторический обзор того, как менялось конкретное наполнение слова *sacerdos* в христианскую эпоху, в том числе в Толедском королевстве (указывало ли оно на пресвитера, или епископа). Из него станет ясно,

---

*Antonio de Aldama J.* Valoración teológica de la literatura litúrgica hispana // *La patrologia Toledano-visigoda*. Madrid, 1970. P. 137–157; *Gómez López J.* Aportaciones de la liturgia mozárabe de la unción de los enfermos a la problemática actual en este sacramento // *Ibid.* P. 159–192; *González T.* Op. cit. 564–585; *Carpin A.* L'eucaristia in Isidoro di Siviglia. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993; *Abad J. A.* La restauración de la liturgia mozárabe en España: Edición del «Missale Hispano-Mozarabicum» y del «Liber Commicus» // *Anuario de Historia de la Iglesia*. 1994. №3. P. 419–425 etc.

<sup>751</sup> См. в первую очередь: *Mayer W.* The Changing Shape of Liturgy: From earliest Christianity to the end of Late Antiquity // *Liturgy's imagined past/s: methodologies and materials in the writing of liturgical history today* / Ed. by T. Berger, B. D. Spinks. Collegeville: Liturgical Press, 2016. P. 275–302 (по большей части здесь дается обзор основных подходов и историографических изменений в изучении литургии); *Burtchael J. T.* From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *McGowan A.* Ascetic Eucharists...; *Idem.* Ancient Christian Worship...; The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography / Ed. by M. E. Fassler, R. A. Baltzer. New York: Oxford University Press, 2000; A Companion to the Eucharist in the Middle Ages / Ed. by I. C. Levy, G. Macy, K. Van Ausdall. Leiden; Boston: Brill, 2012; *Romano J. F.* Liturgy and Society in Early Medieval Rome. London; New York: Routledge, 2014. P. 3–6 (краткий историографический обзор), 141–169 (непосредственно о влиянии литургии на общество); *Phelan O. M.* The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum. Oxford: Oxford University Press, 2014; *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation* / Ed. by H. Gittos, S. Hamilton. London; New York: Routledge, 2017.

<sup>752</sup> Главным образом, это касается крещения (как обряда инициации в контексте более широкого интереса к вопросам идентичности и переходу из одной религии в другую), см., например: *McConnell C.* Baptism in Visigothic Spain: Origins, Development, and Interpretation / Ph.D. dissertation. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2005 (с определенными оговорками эту диссертацию можно отнести к названной тенденции); *Wood J.* Elites and Baptism: Religious 'Strategies of Distinction' in Visigothic Spain // *Elite and Popular Religion. Studies in Church History* / Eds. K. Cooper and J. Gregory. Woodbridge: Ecclesiastical History Society. P. 3–17.

<sup>753</sup> *Sánchez Salor E.* Op. cit. P. 72–81.

что этот ключевой термин маркирует важнейшие изменения в устройстве церковной иерархии и распределении полномочий внутри нее. Затем в этом контексте будет непосредственно рассмотрена трактовка этого термина самим Исидором.

Отменная двойственность значения термина *sacerdos* (как указание и епископа, и пресвитера) имеет длительную предысторию. Так, в первоначальной церкви не было различия между епископом (*episcopus*) и пресвитером (*presbyter*), причем до II в. этими словами обозначалась, видимо, одна должность<sup>754</sup>. Так или иначе, ученые сходятся в том, что на рубеже I–II вв. местные христианские общины управлялись епископами и пресвитерами, чьи обязанности нередко пересекались; одновременно с этим свое служение продолжали пророки. В разных регионах распространения христианства институализация церковных общин и выстраивание стройной иерархии, возглавляемой епископом, не протекали повсеместно, синхронно и без противоречий<sup>755</sup>. В течение III в. этот процесс в целом завершается, что находит свою отражение и в словоупотреблении<sup>756</sup>. Как отмечают исследователи, Тертуллиан, видимо, первым из латинских авторов использует слово *sacerdos* по отношению к епископу, а слово «священство» (*sacerdotium*) – применительно к пресвитерам<sup>757</sup>. Сказанное наиболее полно проявилось в творениях Киприана Карфагенского<sup>758</sup>: в это время исключительно епископ – за

<sup>754</sup> Например: *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1989. С. 111–113. Однако в историографии представлена и иная точка зрения: в первоначальной церкви (в Иерусалиме) существовало разделение на три известных чина, смешение первых двух происходило, видимо, только лишь на уровне терминологии, см.: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 45–83 (особенно С. 45–61 о пресвитерах в апостольский период истории церкви).

<sup>755</sup> *Hall S. G.* Institutions in the pre-Constantinian ecclesia // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. P. 417; *Meeks W. A.* Social and ecclesial life of the earliest Christians // *Ibid.* P. 153–154.

<sup>756</sup> *Hall S. G.* Op. cit. P. 419–421; *Idem.* Ecclesiology forged in the wake of persecution // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. P. 477–478; *Свенцицкая И. С.* Указ. соч. С. 149, 151. Впрочем, стоит заметить, что в Испании, еще в начале IV в. переход к моноепiscopату еще не вполне завершился, если судить по списку участников собора в Эльвире (ок. 305 г.): в нем участвовали 19 епископов и 24 пресвитера, из числа последних 18 прибыли как независимые представители своих общин: *Conc. Eliberritanum* // *Concilio de Elvira y su tiempo* / Coords. por M. Sotomayor, J. Fernandez Ubiña. Granada: Universidad de Granada, 2005. P. 20–21.

<sup>757</sup> *Greenslade S. L.* Scripture and Other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry // *The Journal of Theological Studies*. 1943. №175/176 (44). P. 170.

<sup>758</sup> *Greenslade S. L.* Op. cit. P. 171; *Bévenot M.* 'Sacerdos' as Understood by Cyprian // *The Journal of Theological Studies*. 1979. №2 (30). P. 413–429, esp. 423, 426–429.

рядом исключений – именуется словом *sacerdos*, так как в то время он находился в исключительной позиции приоритета в совершении обряда евхаристии<sup>759</sup>. Особо стоит подчеркнуть, что Киприан и другие христианские авторы использовали термин *sacerdos*, вероятно, для того, чтобы подчеркнуть священность епископского сана, а также исключительный и сакральный характер его власти<sup>760</sup>.

Однако в течение и особенно к концу IV в. ситуация меняется: слово *sacerdos* уже используется и для обозначения пресвитеров, так как с этого времени они могли самостоятельно совершать таинство причастия и отличались от епископов, главным образом, отсутствием у них права рукоположения. В результате возникла смысловая двойственность: теперь слово *sacerdotes* могло обозначать и епископов, и пресвитеров. Это изменение отчасти объясняется возникновением в том или ином виде приходской системы<sup>761</sup>, связанным с проникновением христианства в сельскую местность<sup>762</sup>. Кроме того, зачатки будущих городских приходов уже в IV в. можно наблюдать в таких крупнейших городах, как Рим, Александрия, Карфаген<sup>763</sup>. Амбивалентность термина *sacerdos* нашла отражение в римском законодательстве того времени, в том числе в Кодексе Феодосия (438 г.)<sup>764</sup>.

<sup>759</sup> Zizioulas J. D. Eucharist, bishop, church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. Brookline, 2001. P. 201; McGowan A. B. Ancient Christian Worship... P. 54. Таинство евхаристии совершалось епископом, а пресвитеры участвовали в нем как помощники, причем не индивидуально, а объединенные в *presbyterium*.

<sup>760</sup> Knefler M. The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity. Chicago, 2001. P. 150–151.

<sup>761</sup> Zizioulas J. D. Op. cit. P. 205–208.

<sup>762</sup> Болотов В. В. Указ. соч. С. 201–210. Хотя этот процесс особенно активно развивался на Востоке, стоит отметить, что Северная Африка, тесно связанная в церковной жизни с Испанией, отличалось большим числом приходов, нередко возглавляемых хореепископами, см.: Leones A. Bishops and Territory: The Case of Late Roman and Byzantine North Africa // *Dumbarton Oaks Papers*. 2011–2012. №65/66. P. 5–27.

<sup>763</sup> Scheibelreiter G. Church Structure and Organisation // *The New Cambridge Medieval History*. Vol. 1 c.500–c.700 / Ed.by Paul Fouracre. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 686.

<sup>764</sup> Rapp C. Op. cit. P. 42; 238; 275–276, n. № 3. Cfr.: Di Berardino A. Op. cit. P. 44–45. А. Ди Берардино фиксирует, что для обозначения в том числе и пресвитеров слово *sacerdos* стало чаще употребляться только с начала V в., и при этом отмечает рост частотности его использования применительно к епископу в течение IV–V вв.

Уже в VI–VII вв. в зависимости от региона (меровингская Галлия) слово *sacerdos* чаще указывало на пресвитера, а не епископа<sup>765</sup>. Почти окончательный смысловой сдвиг в этом направлении происходит в каролингскую эпоху, и уже к XI в. этот термин обозначал в большей степени пресвитеров, чем епископов<sup>766</sup>, хотя словоупотребление долгое время оставалось нестабильным<sup>767</sup>, отголоски чего сохраняются вплоть до настоящего времени<sup>768</sup>. Отмеченная двойственность в употреблении в Толедском королевстве рассматриваемого термина (одновременное обозначение двух верхних чинов священнослужителей с явным приоритетом на первый) отвечает тенденции зарождения приходской системы в Испании этого периода<sup>769</sup>: приходы пока только складываются, и по сравнению с Франкским королевством многие церкви просто не имели собственного клира<sup>770</sup>.

Отмеченные тенденции и отражаются в текстах Исидора. Пресвитеры названы сотоварищами епископов (*consortes cum episcopis*) в совершении таинства плоти и крови, а также в воспитании паствы и руководстве церковью<sup>771</sup>. Однако они не могли назначать и рукополагать членов духовенства, а также совершать миропомазание<sup>772</sup>, с которым соединялось возложение рук. В обычной практике крестить могли священники в широком смысле слова (*sacerdotes*), то есть епископы и пресвитеры<sup>773</sup>, но миропомазание, и возложение рук осуществляет только

<sup>765</sup> Barrow J. Op. cit. P. 36, n. №49; Predel G. Vom Presbyter zum Sacerdos: Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien. Münster, 2005. S. 197.

<sup>766</sup> См.: Gy P. M. Notes on the Early Terminology of Christian Priesthood // The Sacrament of Holy Orders / ed. by R. Roquette. Collegeville, 1962. P. 98–115.

<sup>767</sup> McLaughlin R. E. The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages // Traditio. 1991. Vol. 46. P. 79, n. №10.

<sup>768</sup> Напр., см.: ККЦ. §1554.

<sup>769</sup> Orlandis J. Historia... P. 285–286.

<sup>770</sup> Scheibelreiter G. Op. cit. P. 687, 691.

<sup>771</sup> DEO II.7.2: «Praesunt enim ecclesiae Christi, et in confectione diuini corporis et sanguinis *consortes cum episcopis* sunt, similiter et in doctrina populorum et in officio praedicandi».

<sup>772</sup> Etym. VII.12.21: «Ideo autem et presbyteri... *tamen pontificatus apicem non habent*; quia *nec chrismate frontem signant, nec Paracletum Spiritum dant, quod solis debere episcopis* lectio Actuum apostolorum demonstrat»; DEO II.7.2: «ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reseruata est, ne a multis disciplina ecclesiae uindicata concordiam solueret, scandala generaret».

<sup>773</sup> DEO II.25.8–9.

епископ<sup>774</sup>. Поскольку под словом *sacerdos* подразумевался, прежде всего, епископ, то, с точки зрения Исидора, стандартной была такая ситуация, когда при совершении евхаристии пресвитеры епископу лишь помогали. Косвенно это доказывается тем, как севильский прелат говорит о ветхозаветных прообразах священства: так, Аарон был первосвященником, т.е. как бы епископом, и приносил жертву Богу, а дети его – просто священниками, т.е. как бы пресвитерами, присутствовавшими и помогавшими при жертвоприношении<sup>775</sup>.

Только теперь, когда обрисована общеевропейская история понятия *sacerdos*, а также его использование в Толедском королевстве первой трети VII в. для обозначения, главным образом, епископа, следует перейти непосредственно к исидоровой трактовке слова «священник», которая во многом раскрывает его видение на положение епископа в обществе.

Согласно часто цитируемой этимологии Исидора, священник (*sacerdos*) – это тот, кто совершает священнодействие (*sacrum dans*, буквально: «дает священную вещь») и жертвоприношение (*sacerdos a sacrificando*), а также посвящает (*consecrat*) и освящает (*sanctificat*)<sup>776</sup>. Это, в свою очередь, отсылает к таинству

<sup>774</sup> Etym. VII.12.21. DEO II.27.1.3–4. О важности такого распределения функций будет сказано ниже, в особенности в гл. III. §2.3.

<sup>775</sup> DEO II.5.1: «Presbiterorum ordo exordium sumpsit a filiis, ut dictum est, Aaron. Qui enim sacerdotes uocabantur in ueteri testamento, hii sunt qui nunc appellantur presbiteri, et qui nuncupabantur principes sacerdotum nunc episcopi nominantur». См. также II Hisp. Can. 7. Что касается особых наименований пресвитеров, то, как и остальных текстах, в сочинениях Исидора Севильского они не встречаются. Исключение составляют богослужебные тексты, сохранившиеся в составе «Книге чинов» (*Liber Ordinum*). Здесь пресвитер именуется схожим образом с епископом: учителем народа и управителем подчиненных (*doctor plebium et rector subiectionum*), см.: *Liber Ordinum*. XVII.4–6. О влиянии Исидора на т.н. «мосарабский обряд», см.: Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М., 2007. С. 615 слл.; Férotin M. Introduction. P. XXXIX – XXXVII // *Liber Ordinum en Usage dan l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquieme au Onzieme Siecle* / Ed. par Férotin M. Paris, 1904; Abad J. A. La restauración de la liturgia mozárabe en España: Edición del «Missale Hispano-Mozarabicum» y del «Liber Commicus» // *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. №3. Navarra, 1994. P. 420; Ауров О. В. Власть, Церковь и текст в Испании до 1000 года // *Теология и политика...* С. 242–243; Волков А. А. Испано-мосарабский обряд: к вопросу о двух литургических традициях // *Христианское чтение*. 2017. №1. С. 75–86 (автор статьи указывает, что трудно установить, насколько рукописная традиция Б, с которой и принято связывать деятельность Исидора и его брата Леандра, отражает древние литургические практики).

<sup>776</sup> Etym. VII.12.17: «Sacerdos autem nomen habet conpositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans; sicut enim rex a regendo, ita *sacerdos a sacrificando* vocatus est. *Consecrat* enim et *sanctificat*». Ср.: Walde A. Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: C. Winter Verlag, 1910. S. 668. В

евхаристии: жертвой (*sacrificium*) называют плоть и кровь Христа<sup>777</sup>. Учитывая уже не раз упомянутый принцип этимологизации Исидора<sup>778</sup>, сущность священника (в рассматриваемую эпоху, главным образом, епископа) проявлялась на литургии<sup>779</sup>. Важнейшей из богослужебных обязанностей епископа было свершение евхаристии, которую, главным образом, проводил именно он. Несмотря на всю очевидность, именно эта мысль позволяет понять роль епископа в Толедском королевстве. Более того, это была не статичная картина. Если сопоставить, с одной стороны, 7-й канон II Севильского собора и тексты Исидора и, с другой стороны, так называемое письмо к Леудефреду, которое являлось эпитомой первых текстов, созданной в Испании или Южной Галлии в конце VII – начале VIII в.<sup>780</sup>, то станет очевидна динамика перераспределения полномочий среди священнослужителей. Так, если во времена Исидора именно епископ обычно совершал литургию, а пресвитер – лишь в отдельных случаях, то к началу VIII в. это уже стало обыкновенной обязанностью последнего<sup>781</sup>.

---

связи с этим стоит напомнить определение Э. Бенвениста: «Sacerdos есть действующее лицо в sacrificium – тот, кто облечен властью, разрешающей *sacrificare* (приносить жертву)», см.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., С. 348.

<sup>777</sup> Etym. VI.19.38: «*Sacrificium* dictum quasi *sacrum factum*, quia *prece mystica consecratur in memoriam* pro nobis *Dominicae passionis*; unde hoc eo iubente *corpus Christi et sanguinem* dicimus. Quod dum sit ex fructibus terrae, *sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei*; cuius panis et calicis sacramentum Graeci *Eucharistian* dicunt, quod Latine bona gratia interpretatur». Совершение евхаристии Исидор описывает как раз в названных терминах: *consecrare, sanctificare*.

<sup>778</sup> Fontaine J. Isidoro de Sevilla... P. 197–199.

<sup>779</sup> В Средние века особое социальное положение священника определяли получаемые в результате хиротонии право и обязанность совершать литургию, что оставалось бесспорным до эпохи Реформации, когда эта идея стала основанием для протестантской критики, см.: Romano J. F. Priests and the Eucharist in the Middle Ages // A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages / Eds. G. Peters, C. C. Anderson. Leiden: Brill, 2016. P. 188–190, 215–216.

<sup>780</sup> Reynolds R. E. The 'Isidorian' *Epistula ad Leudefredum*... P. 324.

<sup>781</sup> Cfr.: II Hisp. Can 7: «...sicut presbyterorum et diaconorum ac virginum consecratio, sicut constitutio altaris, benedictio vel unctio, siquidem nec licere eis ecclesiam vel altarium consecrare nec per inpositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresibus Paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere nec chrismate baptizatorum frontem signare, [sed] nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare nec formatas cuilibet epistolas mittere... Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire neque praesente antestite infantes tingere / aut signare, nec poenitentes sine praecepto episcopi sui reconciliare, *nec eo praesente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere*»; Epistula ad Leudefredum. 9–10: «*Ad presviterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altarium Dei conficere, orationes dicere et benedicere populum*. Ad aepiscopum pertinet basilicarum consecratio, hunctio altaris, confectio chrismatis; ipse

Евхаристия<sup>782</sup> – центральное событие в жизни церкви, в основных параметрах конституировавшее социальное бытие всего общества той эпохи, поскольку место традиционной гражданской общины заняла церковная<sup>783</sup>. Евхаристия, согласно Исидору, – это одно из таинств, наравне с крещением и миропомазанием<sup>784</sup>. Евхаристия – это жертвоприношение, которая благодаря мистической молитве освящается в память о страданиях Христа за род человеческий. Хотя в евхаристии используются земные плоды, они в таинстве с помощью Святого Духа освящаются, преобразуются и становятся тайнами божественного тела (Христовы)<sup>785</sup>.

Каждый христианин обязан участвовать в таинстве евхаристии<sup>786</sup> (см. выше про слово *praeeptum*, соотнесенное здесь со словом *imperata*). Причастие необходимо принимать на голодный желудок, прежде любой пищи, выражая тем самым свое уважение данному таинству<sup>787</sup>. Принимать причастие следует каждый день, за исключением того случая, если верующий находится во грехе или исполняет епитимью. Принятие причастия во время покаяния идет во вред, «ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» (1 Кор. 11:29)<sup>788</sup>.

---

predicta officia et ordines aeclesiasticos constituet. Ipse sacras virgines benedicit; et dum presit unusquisque in singulis, hic tamen est preordinatur in cunctis. Hii sunt ordines et ministeria clericorum. Quae tamen auctoritate pontificali in arcediaconi cura et primicerii ac tesararii sollicitudine dividuntur». Как видно из сравнения двух этих текстов, к концу VII – началу VIII в., хотя у епископа остались почти все важнейшие функции, теперь совершение таинства евхаристии указано как главная обязанность пресвитера без каких-либо оговорок.

<sup>782</sup> О евхаристии в Толедском королевстве см. литературу, указанную в начале параграфа (сноска №750).

<sup>783</sup> См. ниже: гл. III. §. 2.1 и 2.2.3.

<sup>784</sup> Etym. VI.19.39: «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. *Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis [Domini]*».

<sup>785</sup> Ibid. VI.19.38: «*Sacrificium* dictum quasi sacrum factum, quia *prece mystica consecratur* in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente *corpus Christi* et *sanguinem* dicimus. Quod dum sit *ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei*; cuius panis et calicis sacramentum Graeci *Eucharistian* dicunt»; DEO I.28.4: «Haec autem dum sunt uisibilia, *sanctificata tamen per spiritum sanctum in sacramentum diuini corporis transeunt*». Исидор во многом следует за Августином, *cfr.*: Aug. De Trin. III.4.10.

<sup>786</sup> DEO I.18.2: «Hoc ergo *sacrificium Christianis celebrare praeeptum* est, relictis ac finitis Iudaicis uictimis quae in seruitute ueteris populi celebrari *imperata* sunt».

<sup>787</sup> DEO I.18.3: «Ab uniuerſa autem ecclesia nunc a *ieiunis semper accipitur*. Sic enim placuit spiritui sancto per apostolos *ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi*, et ideo per uniuerſam orbem mos iste seruatur».

<sup>788</sup> DEO I.18.7: «Dicunt aliqui *nisi aliquo intercedente peccato eucharistiam cotidie accipiendam*; hunc enim panem dari cotidie nobis, iubente domino, postulamus dicentes: *Panem nostrum cotidianum da*

Женатые, прежде чем принять причастие, должны воздерживаться от соития и провести в молитве не один день<sup>789</sup>. Помимо этого, мессы проводились также в память об усопших, чтобы облегчить их загробную жизнь (возможность прощения грехов и очищения)<sup>790</sup>.

В чем же социальное значение евхаристии для Исидора? Прелат Севильи излагает свое мнение, используя слова Киприана Карфагенского (ум. 258) о необходимости смешения вина и воды. Последний одним из первых придал предельно большое значение экклезиологическому измерению рассматриваемого таинства, свое учение о котором он наиболее полно изложил в письме к Цецилию, епископу города Бильты. Этот-то текст Исидор цитирует практически без изменений, за исключением одного, но весьма существенного в содержательном плане. Для обозначения муки, используемой в приготовлении хлебов приношения, в оригинале у Киприана употреблено слово *farina*, которое обозначало или муку вообще, или муку крупного помола, тогда как Исидор использует слова *simila*, обозначавшее пшеничную муку тонкого помола, делающуюся из сортов твердой пшеницы и предназначавшуюся для пресных лепешек<sup>791</sup>. Не случайно именно опресноки фигурируют в письме епископа Севильи к архидиакону Редемпту<sup>792</sup>.

---

*nobis hodie. ... Ceterum si talia sunt peccata quae quasi mortuum ab altari remoueant, prius agenda paenitentia est ac sic deinde hoc salutiferum medicamentum suscipiendum. Qui enim manducauerit indigne iudicium sibi manducat et bibit; hoc est enim indigne accipere si eo tempore quis accipiat quo debet agere paenitentiam».*

<sup>789</sup> DEO I.18.9: «Coniugatis autem abstinendum est a coitu plurimisque diebus orationi uacare, et sic deinde ad Christi corpus accedere».

<sup>790</sup> DEO I.18.11: «*Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerre* uel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus quod ab ipsis apostolis traditum sit; hoc enim ubique catholica tenet ecclesia. *Quae nisi crederet fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus uel elymosinam faceret uel sacrificium deo offerret.* Nam et cum dominus dicit: *Qui peccauerit in spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro, demonstrat quibusdam illuc dimittenda peccata et quodam purgatorio igne purganda*». Это место является одним из основных доказательств наличия у Исидора Севильского зачаточных представлений о чистилище, см.: Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. Екатеринбург; Москва, 2009. С. 147.

<sup>791</sup> OLD. P. 676, 1763. См. также: Alcock J. P. Food in the Ancient World. Westport; London, 2006. P. 32.

<sup>792</sup> Ep. VII.1: «Innotuisti quippe nobis, in animo tibi versari scrupulum, eo quod *orientalis Christi Ecclesia ex fermentato pane, occidentalis ex azymo sacratissimi corporis sacramentum conficere consuevit*. 5. Ergo, cujus mysterium passionis et sepulturae, eum quotidie immolando, geritur in altare, a *tramite recto* deviare non possunt, *qui in pane azymo, vino et aqua*, additis et mundis, sanctisque linteaminiбus, secundum consuetudinem Ecclesiae Romanae corporis et sanguinis Domini sacrosanctum



Итак, согласно севильскому епископу, следовавшему за Киприаном, евхаристия является актуализацией союза церкви и Христа (их невозможно разъединить точно так же, как нельзя разделить смешанные воду и вино). Таинство свершается при условии соединения и вина, означающего Христа, и воды, означающей паству, что подразумевает обязательное присутствие на евхаристии хотя бы несколько пасомых. Более того, само таинство демонстрирует единение (между собой) народа во Христе<sup>793</sup>, что равнозначно единению во вселенской церкви. Таким образом, евхаристия есть свидетельство единства церкви в теле Христовом.

Напомню, что, как уже говорилось выше, идея единства (*unitas*) являлось принципиальной для вестготской государственности и в качестве таковой была провозглашена на III (589 г.)<sup>794</sup> и IV (633 г.) Толедских соборах<sup>795</sup>. В этом контексте евхаристия приобретала особое социально-политическое измерение: по мнению исследователей, Исидор выдвигал тело Христово в качестве основы общности королевства<sup>796</sup>. Поэтому принадлежность к католическому вероисповеданию естественным образом выступала главным условием участия в общественной жизни, что подчеркивалось и в ходе мессы.

---

sacrificium student conficere». Правда, письмо, возможно, не является аутентичным, см., например: A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries / ed. by William Smith and Henry Wace. Vol. IV. London, 1887. P. 540; *Carpin A.* L'eucharistia in Isidoro... P. 84–89. Обзор историографии о подлинности письма см.: *Geiselman J. R.* Op. cit. S. 9–17.

<sup>793</sup> DEO I.18.4–5: «Proinde autem, ut sanctissimus Cyprianus ait [*Cyprianus Carthaginensis*. Ep. 63]: "Calix dominicus uino mixtus offertur quia *uidemus in aqua populum intellegi, in uino uero ostendi sanguinem Christi*. Quando autem *in calice uino aqua miscitur, Christo populus adunatur* et credentium *plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur*; quae copulatio et coniunctio aquae et uini sic miscitur in calice domini, *ut commixtio illa ab inuicem non possit separari sicut nec ecclesia potest a Christo diuidi*. ... *plebs incipit esse sine Christo*. Quando autem *utrumque miscitur et adunatione copulatio et coniunctio confusa sibi inuicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur*... Quo et ipso *sacramento populus noster ostenditur adunatus* ut, quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic *in Christo* qui est panis caelestis *unum sciamus esse corpus*, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus"».

<sup>794</sup> *Drews W.* Op. cit. P. 28–29.

<sup>795</sup> *Velázquez I.* Pro patriae gentisque Gothorum statu... P. 196–205.

<sup>796</sup> *Hillgarth J. N.* The Position of Isidorian Studies: a critical Review of the Literature since 1935... P. 59; *Moore M.* The King's New Clothes: Royal and Episcopal Regalia in the Frankish Empire // *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* / Ed. S. Gordon. New York: Palgrave, 2001. P. 106–107.

Сам порядок ее проведения был направлен на укрепление как горизонтальных, так и вертикальных связей, существовавших в христианском обществе. Так, в начале собственно евхаристической литургии (т.е. литургии верных) после молитвы за всех членов церкви, субдиакон, прочтя имена святых, называл имя того христианина, который заказал мессу, и перечислял имена его домочадцев, а также тех усопших, по ком служилась месса (упомянутое выше проведение евхаристии в память покойных являлась, видимо, неотъемлемой частью ежедневной мессы). Затем за перечисленных возносилась молитва<sup>797</sup>. Здесь мы видим уже значительное развитие завязанной на феномене *memoria* (память)<sup>798</sup> мемориальной традиции, которая достигнет своего пика в последующее время Средних веков. *Memoria* как практика литургического поминовения конституирует христианское сообщество, обеспечивает его существование во времени. «*Memoria* являлась выражением и средством осуществления социальных связей и социальных действий в присущей раннему Средневековью форме»<sup>799</sup>.

Помимо этого, месса выступала в качестве инструмента социального контроля, своеобразного выражения общественной совести: не случайно кое-кто из совершавших публичное покаяние стремились получить причастие, чтобы скрыть свой позор<sup>800</sup>. Имея в виду эту практику, Исидор пишет о недостойном принятии причастия<sup>801</sup>. Епитимья в случае публичного покаяния означала не только затворнический образ жизни, но и поражение в некоторых правах и невозможность вести дела, что означало гражданскую смерть (более того, порой такое покаяние было столь невыносимо, что совершавшие епитимью иногда не выдерживали и

<sup>797</sup> González T. Op. cit. P. 577. Можно предположить, что мессу заказывали, главным образом, состоятельные прихожане.

<sup>798</sup> См. статью «Память» в: Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2007. С. 342–348.

<sup>799</sup> Эксле О. Г. *Memoria* и мемориальная традиция в раннее Средневековье // Он же. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. и предисл. Ю. Арнаутовой. М., 2007. С. 269.

<sup>800</sup> González T. Op. cit. P. 576–577.

<sup>801</sup> DEO I.18.7: «Ceterum si talia sunt peccata quae quasi mortuum ab altari remoueat, **prius agenda paenitentia est** ac sic deinde hoc salutiferum medicamentum suscipiendum. *Qui enim manducauerit indigne iudicium sibi manducat et bibit; hoc est enim indigne accipere si eo tempore quis accipiat quo debet agere paenitentiam*».

кончали жизнь самоубийством<sup>802</sup>). Выйти из этой ситуации позволяло лишь примирение (*reconciliatio*)<sup>803</sup>, контролируемое преимущественно епископом, который и налагал епитимью<sup>804</sup>. В базилике во время богослужения выстраивалась особая иерархия, противопоставленная иерархии светской. Кающиеся, вне зависимости от своей знатности или богатства, стояли отдельной группой, и это расположение, как и внешний вид, публично свидетельствовало об их позоре<sup>805</sup>. И именно епископ направлял этот общественный контроль.

Первым таинством христианина было крещение, инициация христианской жизни<sup>806</sup>. Оно совершалось (и совершается) погружением в воду во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. По словам Исидора, крещение происходило в присутствии трех свидетелей. Это таинство, подчеркивал он, знаменует собой очищение (в первую очередь, от первородного греха) и улучшение человека<sup>807</sup>. Право совершать это таинство принадлежало священникам в широком смысле слова (*sacerdotes*), под которыми, как отмечалось, подразумевались и пресвитеры, и епископы. Диаконы могли совершать крещение только при их отсутствии, в случае крайней

---

<sup>802</sup> XVI Tolet. Can. 4: «Quorumdam etenim hominum tam grave inolevit desperationis contagium, ut dum fuerint pro qualibet negligentia aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris *sub poenitentiae* satisfactione custodia[e] mancipati, *incumbente desperationis incommodo se ipsos malunt [a]ut laquei suspendio enecare aut ferro vel aliis mortiferis casibus interimere...*».

<sup>803</sup> González T. Op. cit. P. 573.

<sup>804</sup> Подробнее см.: Fernández Alonso J. Op. cit. P. 511–573.

<sup>805</sup> Brown P. Late antiquity. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1998. P. 40.

<sup>806</sup> González T. Op. cit. P. 565. См. подробный, но описательный раздел о крещении в представлениях Исидора: McConnell C. Baptism in Visigothic Spain... P. 48–71 (собственно аналитическая часть представлена на P. 184–227, но здесь производится синтез всех сведений о крещении в Толедском королевстве и реконструируется сам обряд).

<sup>807</sup> Etym. VII.19.43–48: «Baptismum Graece, Latine tinctio interpretatur; quae idcirco tinctio dicitur, quia ibi *homo spiritu gratiae in melius inmutatur*, et longe aliud quam erat efficitur. Prius enim foedi eramus deformitate peccatorum, *in ipsa tinctione reddimur pulchri dealbatione virtutum...* Cuius mysterium non aliter *nisi sub Trinitatis designatione, id est Patris et Filii et Spiritus sancti*, cognominatione completur... Sicut enim *in tribus testibus* stat omne verbum, ita *hoc sacramentum confirmat ternarius* numerus nominum divinorum. Nam sicut aqua purgatur exterius corpus, ita latenter eius *mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus*».

необходимости<sup>808</sup>. Более того, крестить могли даже миряне<sup>809</sup>, если они, согласно 38-му канону собора в Эльвире, были сами безупречно крещены и вступали в брак не более одного раза<sup>810</sup>.

Крещение открывало доступ в христианскую общину, тогда как действительным ее членом делало лишь таинство миропомазания, сочетавшееся с возложением рук (последнее в первоначальной церкви выполняло функцию помазания)<sup>811</sup>. У Исидора эти обряды четко разделены. По его мнению, крещение очищает, тогда как миропомазание освящает душу<sup>812</sup> (не стоит смешивать его с елеопомазанием, непосредственно перед крещением, т.е. погружением в купель)<sup>813</sup>. Именно миропомазание являлось окончательным подтверждением того факта, что крестившийся стал членом церкви и христианином<sup>814</sup>: христиане есть народ священнический и царский, поэтому после крещения нового члена общины, по аналогии с древним обычаем, необходимо было помазать как будто на священство и царство<sup>815</sup>.

С таинством миропомазания соединяется возложение рук, благодаря которому на крещеного снисходит Святой Дух. И миропомазание, и возложение

<sup>808</sup> DEO II.25.8: «Illud uero quod nec *priuatis nec clericis baptizare liceat nisi tantum sacerdotibus*, in euangelio legimus apostolis tantum permissum... 9. Vnde *constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum. Cuiusque ministerium nec ipsis diaconibus explere est licitum absque episcopo uel presbitero*, nisi his procul *absentibus ultima langoris* cogat *necessitudo* ...».

<sup>809</sup> DEO II.25.9: «quod etiam et laicis fidelibus plerumque permittitur, ne quisquam sine remedio salutari de saeculo euocetur».

<sup>810</sup> Conc. Eliberritanum. Can. 38: «Loco peregre nauigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, *posse fidelem qui lauacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catecuminum*, ita ut si superuixerit, ad episcopum eum perducatur ut per manus impositionem perfici possit».

<sup>811</sup> Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. Казань, 1884. С. 351–352, 361.

<sup>812</sup> Etym. VII.19.51: «Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita *per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur*».

<sup>813</sup> González T. Op. cit. P. 566.

<sup>814</sup> См.: *Ildefonsus Toletanus*. Annotationum De Cognitione Baptismi. Cap. 122.

<sup>815</sup> DEO II.26.2: «Sed postquam dominus noster, uerus rex et sacerdos aeternus, a deo patre caelesti ac mystico unguento est dilibutus, iam non soli pontifices et reges sed *omnis ecclesia unctione crismatis consecratur*, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia *genus sacerdotale et regale sumus*, ideo *post lauacrum unguimur* ut Christi nomine censeamur».

рук осуществлял только епископ<sup>816</sup>. Таким образом, за епископом как главой местной церкви была закреплена контрольная функция допуска новых членов в христианскую общину. В обычной практике, т.е. когда крещение осуществлял сам епископ, миропомазание и возложение рук происходило, видимо, сразу после него<sup>817</sup>. Вероятно, однако, епископ не мог участвовать в крещении всех новых христиан, особенно учитывая рост их числа за счет жителей сельской местности. И хотя здесь могли быть сильны низовые языческие традиции<sup>818</sup>, особое значение конфирмация приобретала из-за насильственного обращения иудеев в христианство, первая волна которого пришлась на 610-е гг.<sup>819</sup>

Будучи в общественно-политическом плане, как и допуск к причастию, инструментом социального контроля, конфирмация являла собой артикуляцию власти епископа как лидера церковной общины, имевшего превосходство над всеми членами клира<sup>820</sup>.

---

<sup>816</sup> Etym. VII.19.54: «*Manus inpositio* ideo fit, ut *per benedictionem advocatus invitetur Spiritus sanctus*. Tunc enim ille Paracletus post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit»; VII.12.21: «Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant, *sicut episcopi*, qui *licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent*; quia *nec chrismate frontem signant, nec Paracletum Spiritum dant, quod solis deberi episcopis* lectio Actuum apostolorum demonstrat»; DEO II.27.1–4: «Sed quoniam *post baptismum per episcopos datur spiritus sanctus cum manuum inpositione*, in Actibus Apostolorum apostolos fecisse meminimus... 3. Spiritum autem sanctum accipere possumus, dare non possumus, sed ut detur dominum inuocamus. Spiritum autem sanctum accipere possumus, dare non possumus, sed, ut detur, Dominum invocamus. Hoc autem a quo potissimum fiat, quemadmodum sanctus papa Innocentius scripserit, subiciam. Dicit enim non *ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent*. 4. Hoc autem *solis pontificibus deberi ut uel consignent uel paraclitum spiritum tradant*... Nam presbyteris seu extra episcopum siue praesente episcopo, cum baptizant, crismate baptizatos ungere licet [речь идет именно о елеопомазании, правда, совершаемом, видимо, уже после крещения – помазании т.н. «елеем благодарения»] sed quod ab episcopo fuerit consecratum; *non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt spiritum paraclitum*».

<sup>817</sup> González T. Op. cit. P. 567.

<sup>818</sup> Thompson E. A. Op. cit. P. 308–309. См. также: Sanz Serrano R. Das Ende des Heidentums in Hispania // POTESTAS. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte. 2012. № 5 (5). P. 29–42 (общая идея Р. Санс Серрано состоит в том, что язычество в определенных формах продолжало существовать еще в VII в. и многие магические практики, если учесть археологический и эпиграфический контекст, можно понимать именно как продолжение язычества).

<sup>819</sup> Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве... С. 161–163.

<sup>820</sup> Wood J. Elites and Baptism... P. 9–10, 17.

В сфере епископского контроля оказывался и институт брака: епископ, судя по замечаниям Исидора, осуществлял благословение брачующихся<sup>821</sup>. Дополнительные комментарии излишни. Отметим лишь, что прочность и единство семьи до определенной степени обеспечивало целостность общины, на что была направлена значительная часть деятельности епископа. Более того, после III Толедского собора (589 г.) вопрос супружества получил особое звучание: смешанные браки (между испано-римлянами и готами), которые окончательно были узаконены еще при Леовигильде (568 – 586)<sup>822</sup>, теперь, видимо, превратились в обычную практику. Таким образом, брачное единение через единство церковное, с которым оно сопоставляется<sup>823</sup>, оказывается соотносимым с единством, превознесенным Леандром Севильским и ставшим основой формирования новой идентичности – «народа готов» (*gens Gothorum*).

Учитывая то внимание, какое уделяло институту брака вестготское законодательство, стремившееся к четкости социальных связей в этом отношении<sup>824</sup>, можно предположить, что, контролируя сферу брачных отношений, епископат влиял на систему социальных отношений в целом. Таким образом, как и в случае с проповедью или совершением евхаристии, церковь во главе с епископом в той или иной степени способствовала социальному единству и созиданию новой идентичности.

Итак, центральным событием, вокруг которого во многом выстраивалась социальная жизнь общины, была евхаристия, и совершал ее епископ, становясь тем самым центром общества каждого города. Именно он обеспечивал единство церкви, реализуемое через литургию. В богослужении реализовывалась власть епископа как над мирянами, так и клиром. Через богослужебные функции епископ

<sup>821</sup> DEO II.20.5: «Nam quod in ipsa coniunctione *conubii a sacerdote benedicuntur*, hoc a deo in ipsa prima conditione hominum factum est».

<sup>822</sup> Клауде Д. Указ. соч. С. 119.

<sup>823</sup> DEO II.20.11: «Sacramentum autem ideo inter coniugatos dictum est quia, *sicut non potest ecclesia diuidi a Christo, ita nec uxor a uiro. Quod ergo in Christo et in ecclesia*, hoc *in singulis quibusque uiris atque uxoribus coniunctionis* inseparabile sacra mentum est». См. также: Carpin A. Il sacramento del matrimonio nella teologia medieval: Da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. P. 41–43.

<sup>824</sup> См., например: Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 153, 177, 192.

выстраивал определенным образом существующую социальную иерархию и организовывал социальный порядок, влияя через покаянную дисциплину на всю общественную жизнь. Более того, в своем социальном измерении епископ не только сплачивал свою собственную общину, но и проводил политику единства в рамках всего королевства.

\*\*\*

Итак, как показывает анализ сочинений Исидора Севильского, социально-политическим эффектом функций епископа как служителя церкви являлось в той или иной степени поддержание порядка и единства на уровне и отдельного города, и всего Толедского королевства. Идея *unitas*, будучи тесно связанной с конструированием новой религиозно-политической идентичности *gens Gothorum*, так или иначе, прослеживается во всех епископских действиях. Епископское попечение и надзор, проповедь и наставление паствы, благотворительная деятельность, защита бедных и совершение таинств (на тот момент – евхаристии, крещения, миропомазания) и связанных действий (например, наложение или снятие епитимьи) в итоге являлись важнейшими инструментами социального контроля, определявшего основные параметры существования общины. И уточнению этих особенностей социального пространства, взаимодействию епископа с другими социальными акторами и исидоровой рефлексии о епископской деятельности и власти в целом будет – с учетом уже сделанных выводов – посвящена следующая глава.

## ГЛАВА III. ЕПИСКОП ПЕРЕД ЛИЦОМ ОБЩЕСТВА И ВЛАСТИ

Выделив в текстах Исидора Севильского сущностные характеристики фигуры епископа и функции, составлявшие ядро его служения, возможно перейти к выявлению в рамках социально-политического контекста специфики епископской деятельности.

Во-первых, речь идет о рассмотрении непосредственно социальной роли (динамического аспекта статуса) епископа, а именно его интеракций с другими ключевыми социальными акторами: поскольку эти взаимодействия исходят из определенного социального статуса, изучение первых приблизит к пониманию последнего<sup>825</sup>. Ключевой социальной силой, с которой епископ вступал в значимые взаимодействия, являлась светская власть, представленная королем, его агентами и местными должностными лица. Этому вопросу посвящен первый параграф главы.

Во-вторых, адекватное понимание представлений Исидора о роли епископа в социуме невозможно без учета его идей об устройстве этого общества и его природе, претерпевавших в рассматриваемую эпоху, как отмечалось выше, кардинальные трансформации, которые на различных территориях бывшей Римской империи отличались своими региональными особенностями. Одним из важнейших маркеров этих изменений служат представления об образах жизни: возможные стили жизни характеризуют социум в целом, свидетельствуя об отличии одной цивилизации от другой<sup>826</sup>; более того, следование определенному образу и стилю жизни давно<sup>827</sup> считается одним из ключевых моментов конструирования социальной идентичности на индивидуальном и групповом

---

<sup>825</sup> Добренков В. И., Кравченко А. И. Указ. соч. Т. 5. С. 570–571, 590. Т. 7. С. 770–771.

<sup>826</sup> Толстых В. И. Образ жизни // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / Под ред. В. С. Стёпина. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 128–129; Возьмителъ А. А., Осадчая Г. И. Образ жизни: теоретико-методологические основы анализа // Социологические исследования. 2009. №8. С. 62.

<sup>827</sup> Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 151–153, 156.



уровне<sup>828</sup>. Сказанное имеет принципиальное значение для темы настоящего исследования, поскольку служение епископа Исидор соотносит с одним из таких образов – с деятельной жизнью (*vita activa*), которая, таким образом, является наиболее общей и рефлексивной характеристикой епископской деятельности, а потому – с учетом сказанного выше – требует подробного рассмотрения в широкой сравнительно-исторической перспективе. Обозначенным проблемам посвящен второй параграф этой главы, в конце которого предлагается гипотеза о статусе епископа в Толедском королевстве первой трети VII в., объясняющая предыдущие выводы и наблюдения, сделанные на основе сочинений «главного идеолога» вестготской Испании того времени – Исидора Севильского.

## § 1. Епископ и светская власть

В сочинениях Исидора Севильского и связанных с ними соборных постановлениях взаимодействие епископа со светской властью прослеживается во фрагментах, касающихся, во-первых, выборов прелата, а во-вторых, епископской защиты бедных (и несколько шире – поддержания порядка в церкви). И если о первом аспекте взаимоотношений с властью имущими есть лишь несколько косвенных свидетельств, в которых – что принципиально важно – королевская власть никак не упоминается<sup>829</sup>, то второму, напротив, уделено немало внимания<sup>830</sup>. И примечательно, что в качестве свидетельств о взаимосвязях короля и епископата, никак не связанных с защитой бедных и усмирением магнатов, можно назвать лишь пару канонов IV Толедского собора<sup>831</sup>, хотя в целом свидетельств (главным образом, в контексте поддержания порядка в церкви и значительной ответственности короля в этом вопросе) больше<sup>832</sup>. И, как уже неоднократно отмечалось, исследователи парадоксальным образом уделяют значительно больше

<sup>828</sup> В рамках даже различных подходов к проблеме стиля жизни он тесно связан с самоидентификацией, см.: Масленцева Н. Ю. Социологические основания концепции стиля жизни // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 31. С. 147–150.

<sup>829</sup> DEO II.5.6, 7.13; IV Tolet. Can. 19.

<sup>830</sup> DEO II.5.19; Sent. III.45.2–5, 50.5, 54.4, 57.1–13; IV Tolet. Can. 3, 31, 32.

<sup>831</sup> IV Tolet. Can. 30, 75, отчасти 31.

<sup>832</sup> Помимо названных: Sent. III.51.3–6 (esp. 51.4); IV Tolet. Can. 3, 32.

внимания тем вопросам, которые Исидора, одного из виднейших церковных деятелей и писателей Толедского королевства, интересовали гораздо меньше.

Так, в рамках проблемы «церковь и государство»<sup>833</sup> взаимодействие епископата и светской власти в вестготской Испании, со одной стороны, рассматривается или на примере вмешательства короля в выборы предстоятелей<sup>834</sup>, которое было лишь одним из возможных способов назначения пастыря, или на примере поместных Толедских соборов<sup>835</sup>, в частности, как органа, обеспечивавшего законную преемственность королевской власти<sup>836</sup> и обладавшего своего рода законодательной властью<sup>837</sup>. С другой стороны, взаимоотношения со светской властью рассматриваются через призму наличия у самого епископа гражданских полномочий<sup>838</sup>, что отчасти воплощались в их участии в *Aula regia*<sup>839</sup>.

<sup>833</sup> Эта тема, которой посвящено огромное множество книг и статей, гораздо шире рассматриваемых здесь аспектов, поэтому позволю себе отослать читателя к историографической части введения, где этот вопрос, так или иначе, освещался. Назову только: *de Ayala Martínez C.* Los obispos y la constitución de la teocracia visigoda // *Idem.* Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII. Madrid: Sílex, 2008. P. 19–50. Отчасти автор отмечает, что на ослаблении королевства вестготов сказалось отсутствие на кафедре Толедо значимых фигур после смерти Юлиана Толедского. В связи с этой мыслью отмечу также оригинальное наблюдение Х. Арсе: Толедское королевство должно пониматься как «христианско-церковное государство», остов которого составлял епископат. Х. Арсе, в частности, подкрепляет такое определение предположением, что развал системы управления состоялся в тот момент, когда митрополит Толедо Синдеред бежал в Рим, а не только после гибели Родериха, см.: *Arce J.* Esperando... P. 283–299; *Idem.* El ascenso irresistible de la Iglesia: el Regnum Gothorum (507–711) // *Mainake.* 2009. №31. P. 41–44; наиболее полно идея представлена в: *Idem.* The Visigoths in Spain: old and new historical problems // *Der frühmittelalterliche Staat – Europäische Perspektiven / Hrsg. von W. Pohl, V. Wieser.* Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2009. S. 31–40.

<sup>834</sup> Например: *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol. III. P. 109–110, 113; *Ziegler A. K.* Op. cit. P. 44–45; *Orlandis J.* La iglesia... P. 88–92; *Idem.* História del reino visigodo... P. 284–286; *González T.* Op. cit. P. 498–499; *García Moreno L. A.* História... P. 353 etc.

<sup>835</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. Vol. III. P. 99; *Ziegler A. K.* Op. cit. P. 35–43, 142–143; *González T.* Op. cit. P. 536–563; *Orlandis J.* Op. cit. P. 83–87, 185–196 etc.

<sup>836</sup> Например: *Gallego-Blanco E.* Los concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo // *AHDE.* 1974. №44. P. 723–739 (разбирая этот вопрос взаимоотношений, Э. Гальего-Бланко утверждает, что соборы, так или иначе, находясь под влиянием королевской власти, являлись важным инструментом ее укрепления: это была основная линия их политики в этом вопросе, поэтому конкретные принципы, которые они отстаивали, менялись в зависимости от ситуации, но неизменным оставалось одно – поддержка короля); *Orlandis J.* Estudios Visigóticos III... passim.

<sup>837</sup> *Orlandis J.* Op. cit.; *Ortiz de Guinea L. F.* Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda // *Studia Historica: Historia Antigua.* 1994. №12. P. 162–165; *Velázquez Soriano I.* Leges in Confirmationem Concilii...

<sup>838</sup> См. ссылки на литературу в начале 2-й главы настоящей работы.

<sup>839</sup> *Ortiz de Guinea L. F.* Op. cit. P. 165–167.

Среди важнейших епископских полномочий такого рода был надзор за судебными инстанциями (*comites, iudices*), через который осуществлялось повседневное взаимодействие со светскими властями. Полномочия по надзору прекрасно рассмотрены в емкой статье о. Г. Мартинеса-Диеса, который отмечает, что все публичные и светские обязанности фактически являются продолжением собственно епископского служения, но вместе с тем от них отличны<sup>840</sup>. Кроме того, могут рассматриваться взаимоотношения с королями видных церковных деятелей в качестве политиков<sup>841</sup>.

Однако в целом позиция епископа в системе городского управления, где наравне с ним действовали комит и дефенсор, его повседневные взаимоотношения с ними, конфликты и сотрудничество с властью на местах остаются вне магистральных направлений в изучении епископской фигуры. В частности, это обусловлено источниковедческими предпочтениями исследователей, мало обращающих в этом контексте внимание на тексты Исидора Севильского<sup>842</sup>.

## 1.1. Епископ и должностные лица на местах

### 1.1.1. Влияние светских властей на выборы епископа

В сочинениях Исидора Севильского «Сентенции» и «О церковных службах» информации о выборах епископа представлено предельно мало. Влияние королевской власти в текстах Исидора не упоминается. Однако это само по себе

<sup>840</sup> *Gonzalo Martínez D.* Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico // *Revista española de derecho canónico*. 1960. 45 (15). P. 579–589.

<sup>841</sup> *García Moreno L. A.* La Iglesia y el poder político: San Leandro, San Isidoro y San Julián // *La Iglesia en la historia de España* / dir. por J.A. Escudero López. Madrid; Barcelona et al.: Fundación Rafael del Pino, 2014. P. 199–216.

<sup>842</sup> Возможно назвать лишь одно полноценное исключение, где тексты Исидора являются главными источниками исследования: *da Silva L.R.* Episcopado e relações de poder nos De Ecclesiasticis Officiis e Sententiarum Libri Tres de Isidoro de Sevilha // *Acta Scientiarum. Education*. 2014. № 2 (36). P. 181–187. Впрочем, в этой заметке речь идет по большей части об образе епископа и возможных пороках среди епископата в связи с влиянием мирян на выборы епископа. Что касается морального облика прелата, то высокая нравственность способствует уважению не только в делах духовных, но и светских. Эти утверждения Лейлы да Сильва представляются абсолютно верными, но недостаточными.

показательно, как и те косвенные сведения, которые касаются влияния местных светских властей.

Касаясь выборов епископа в «О церковных службах», Исидор оговаривает лишь общие нормы, установленными еще на I Вселенском соборе (325 г.): епископ ставится не одним, а всеми епископами церковной провинции или, как минимум тремя, присутствующими лично; остальные обязаны прислать письменное свидетельство, подтверждающие их согласие со сделанным выбором<sup>843</sup>. Х. Орландис подчеркивает, что такое избрание знаменовало собой консенсус клира<sup>844</sup>.

Говоря о выборах епископа в позднеантичный и раннесредневековый периоды, исследователи в первую очередь рассматривают вопрос о росте влияния светской власти на этот процесс и постепенном ограничении круга избирателей. Например, В.В. Болотов замечает, что власть часто выступала как блюстительница порядка. Вместе с тем он подчеркивает, что воздействие императорской власти ограничивалось крупнейшими кафедрами, но непосредственно на все выборы епископов простирались не могло<sup>845</sup>.

Современные исследователи приходят в целом к похожим выводам. П. Нортон считает вмешательство императоров в выборы епископов относительно мало распространенным явлением, касавшимся только ключевых кафедр. По его мнению, на Востоке влияние власти в этом вопросе ощутимо усилилось лишь в период правления Юстиниана (527–565), в то время как на Западе после падения Римской империи королевское вмешательство в выборы епископов было вполне обычным. Однако наиболее принципиальным выводом исследователя представляется следующий тезис: процедуру вмешательства в ход выборов нельзя

---

<sup>843</sup> DEO II.5.11: «Porro quod episcopus *non ab uno, sed a cunctis comprovincialibus episcopis ordinatur*, id propter haereses institutum agnoscitur, ne aliquid contra fidem Ecclesiae unius tyrannica auctoritas moliretur. Ideoque *ab omnibus convenientibus instituitur*, aut *non minus quam a tribus praesentibus, caeteris tamen consentientibus testimonio litterarum*». Cfr.: Conc. Nicenum. Can. 4: «Qualiter episcopi debeant ordinari. Episcopum oportet ab omnibus episcopis si fieri potest qui sunt in provintia eius ordinari. Si vero hoc difficile fuerit, vel aliqua urgente necessitate vel itineris longitudine, certe tres episcopi debent in unum esse congregati, ita ut etiam ceterorum qui absentes sunt, consensum litteris teneant, et ita faciant ordinationem. Potestas sane vel confirmatio, pertinebit per singulas provintias ad metropolitanum episcopum».

<sup>844</sup> Orlandis J. La iglesia... P. 88–89.

<sup>845</sup> Болотов В. В. Указ. соч. Т. 3. С. 182, 186.

свести к какой-либо одной модели («императоры / короли назначали епископов», «епископы назначали епископов» или «аристократия контролировала епископские выборы» и т.п.), поскольку каждый раз епископские выборы становились результатом уникального взаимодействия различных слоев позднеантичного общества<sup>846</sup>.

Что касается Испании VII в., то большинство исследователей (Э. Перес-Пужоль<sup>847</sup>, А. К. Циглер<sup>848</sup>, Х. Орландис<sup>849</sup>, Т. Гонсалес<sup>850</sup>), рассматривают не столько выборы епископа в целом, сколько вмешательство в них королевской власти, утверждая, что это было повсеместной и обычной практикой. Впрочем, А. К. Циглер все же признает, что до XII Толедского собора (681 г.) королевское назначение остается лишь одним из способов, сочетавшимся с традиционной, канонической системой<sup>851</sup>, как она была описана в начале параграфа. Если говорить о свидетельствах, относящихся к годам жизни Исидора, историки опираются на свидетельство 3-го канона II Барселонского собора (599 г.)<sup>852</sup>. Согласно данному канону, существовало три формы выборов епископа: назначение королем (*per sacra regalia*), провозглашение клиром и паствой, выбор и рукоположение епископами провинции. Если выбирали епископы или паства, надо было определить два или

<sup>846</sup> Norton P. Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity. Oxford, 2007. P. 239–245.

<sup>847</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. III. P. 109–110, 113.

<sup>848</sup> Ziegler A. K. Op. cit. P. 44–45.

<sup>849</sup> Orlandis J. La iglesia... P. 88–92. Все основные выводы Х. Орландис повторяет в одной из последних своих работ: *Idem*. Historia... P. 284–286.

<sup>850</sup> González T. Op. cit. P. 498–499.

<sup>851</sup> Из названных авторов эту динамику более всего подчеркивает именно А. К. Циглер: Ziegler A. K. Op. cit. P. 44 – 45.

<sup>852</sup> II Barchinonensem. Can. 3: «Hunc etiam innovandum custodiendumve in omnibus sancta statuit synodus, ut secundum priscorum canonum constituta vel synodalia epistolae praes[u]lun praemonentes, nulli deinceps laicorum liceat ad ecclesiasticos ordines praetermissas canonum prefixa tempora *aut per sacra regalia aut per consensionem cleri vel plebis vel per electionem asse[n]sionemque pontificum ad summum sacerdotium* adspirare vel provehi set, cum per canonum conscripta tempora ecclesiasticos per ordinem spirituali opere desudando, probatae vitae adminiculo comitante conscenderit gradus, ad summum sacerdotium, si dignitati vita responderit, au[c]tore domino provehatur: *ita tamen aut duobus aut tribus quos consensus cleri et plebis selegerit metropolitani iudicio eiusque quoepiscopis praesentatis*, quem sors praeunte episcoporum ieiunio, Christo domino terminante monstraverit, benedictio consecrationis adcumulet; aliter deinceps, quod absit praesumptum, et ordinatores et ordinato[s] proprii honoris depositio subsequatur».

три кандидата и представить их митрополиту и его подчиненным, чтобы те их проэкзаменовали. Кто будет епископом, решал жребий. Описанная практика существовала, по-видимому, еще во второй половине VII в.<sup>853</sup>

Однако из самого текста канона очевидно, что это был лишь один из возможных способов определения будущего епископа. И, видимо, королевское вмешательство в епископские выборы принимается за повсеместно распространенную практику априорно, ретроспективно перенося реалии второй половины VII в. на первую. Более того, II Барселонский собор был поместным (а не общенациональным), и конкретный канон, скорее, может свидетельствовать не об узусе, а о каком-либо казусе, который необходимо рассматривать изолированно. В пользу этого говорит один из немногих известных фактов этого времени о вмешательстве короля в подобные дела: Сисебут пишет митрополиту Таррагоны Евсевию, чтобы он назначал подателя письма епископом Барселоны<sup>854</sup>. Второй случай уже связан с самой Таррагоной после смерти упомянутого епископа Евсевия: Браулион просит Исидора, чтобы тот содействовал через короля назначению необходимого человека на кафедру<sup>855</sup>. Следующий случай, уже относящийся к середине столетия, известен опять-таки благодаря переписке Браулиона: король Хиндасвинта захотел сделать архидиакона Евгения, служившего у Браулиона, митрополитом Толедо, что в итоге и произошло<sup>856</sup>. Эти эпистолярные сведения однозначно указывают на возможность влияния короля на епископские выборы, однако принципиально другое: хотя и необходимо учитывать сохранность источников, имеющихся известий соответствующего характера совсем немного. Более того, они касаются митрополичьих кафедр, одна из которых была расположена в столице (*urbs regia*), или одной и той же церковной провинции.

<sup>853</sup> González T. Op. cit. P. 497–498.

<sup>854</sup> Ep. Wis. 6: «...huic uiro, qui Deo magis quam miserandis placet hominibus, egleciam Barcinonensem regendam gubernandamque committe».

<sup>855</sup> Br. Ep. 5: «Speciali quoque gratia fretus speciali domino, in quo uires sanctae ecclesie consistunt, suggero ut quia Eusebius metropolitani noster decessit, habeas misericordiae curam et hoc filio tuo, ***nostro domno suggeras ut illum illi loco praeiciat, cuius doctrina et sanctitas ceteris sit uitae forma***». См. ответ Исидора в Br. Ep. 6.

<sup>856</sup> Br. Ep. 31, 32.

Всего же епископских кафедр, как отмечалось, насчитывалось более 70. Такая диспропорция между имеющимися сведениями, причем специфическими, и численным составом епископата делает правомерным вывод П. Нортон применительно и к Толедскому королевству VII в.: королевское назначение (т.е. рекомендация, которую весьма сложно не учитывать) было лишь одним из возможных вариантов, и, как в случае с римскими императорами, внимание короли обращали лишь на выборы епископов в значимых городах<sup>857</sup>.

Однако исследователи практически не обращают внимания на те случаи, когда королевское воздействие не очевидно. Так, нередко вне поля зрения историков остается вопрос влияния светской власти, представленной не королем, а местными должностными лицами или магнатами. Причем источниковая база большинства исследований значительно сужена, поскольку в основном привлекаются постановления церковных соборов<sup>858</sup>.

Вместе с тем 19-е постановление IV Толедского собора (633 г.), прошедшим под председательством Исидора Севильского, предписывает вполне каноническую процедуру выборов епископа, как и упоминается характерные злоупотребления. В этом каноне процедура избрания и рукоположения епископа подробно описана и в целом совпадает с тем, что Исидор пишет в «О церковных службах». Епископ должен был избираться духовенством и гражданами города при одобрении епископов провинции и митрополитом<sup>859</sup>. Кандидат на место епископа должен был быть допрошен об отсутствии канонических препятствий и проэкзаменован на предмет, отличился ли он достойной жизнью и образованностью. Рукоположение

---

<sup>857</sup> Также нужно учитывать, что повсеместному распространению этого явления мешало и хорошо известное ухудшение коммуникаций, см., например: *Thompson E. A. Op. cit. P. 285–286.*

<sup>858</sup> Лишь немногие обращают внимание на такие источники, как «Сентенции» или «О церковных службах». Исключение составляет, например, Э. Перес-Пужоль, который мимоходом ссылается на *De ecclesiasticis officiis: Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 109.*

<sup>859</sup> IV Tolet. Can. 19: «Sed nec ille deinceps sacerdos erit, quem *nec clerus, nec populus propriae civitatis elegit*, vel auctoritas metropolitani vel provincialium sacerdotum assensio exquisivit» («Но также впредь не будет епископом тот, кого не выбрали ни духовенство, ни паства собственного города, кого не отберет и авторитет митрополита, и одобрение епископов провинции»).

являлось осуществлением воли клира и народа (*cives*) и совершалось в воскресенье как минимум тремя епископами и желательно в присутствии митрополита<sup>860</sup>.

Представляется важным комментарий Исидора в «О церковных службах», что описанное правило рукоположения епископа считается установленным из-за ересей (*id propter haereses institutum agnoscitur*). Значение этого замечания проясняется в следующей фразе, что поставлять епископа надо всем, дабы не воздвигать против веры единой церкви тиранической власти (*ne aliquid contra fidem Ecclesiae unius tyrannica auctoritas moliretur*). Под «тиранической властью», видимо, подразумевается та, которая или действует, или получена неколлегиально, иначе говоря, незаконно<sup>861</sup>. А это, в свою очередь, автоматически означает низкие моральные качества выбранного<sup>862</sup>.

И хотя лексика рассматриваемого фрагмента (*agnoscitur*) предполагает, что Исидор описывает некое устоявшееся знание, установить источник, на который мог бы опираться Исидор не удалось: судя по всему, эти слова являются добавлением самого прелата Севильи. Вероятно, он мог иметь в виду конкретную практику. Первый вариант, который необходимо рассмотреть, – это арианство. Для Исидора эта ересь была актуальной. Рассматриваемые сочинения были созданы немногим позже после обращения готов в ортодоксальное христианство. Однако об избрании арианских епископов в вестготской Испании практически ничего неизвестно. Известен лишь один достоверный факт: Леовигильд назначил Сунну епископом Мериды<sup>863</sup>, что произошло в экстраординарных условиях, а именно, судя по всему, в 582 г. после того, когда король отбил этот город у сторонников

<sup>860</sup> IV Tolet. Can. 19: «...cum omnium *clericorum vel civium voluntate* ab universis conprovincialibus episcopis aut certe a tribus in sacerdotio die dominica consecrabitur, coniventibus ceteris, qui absentes fuerint, litteris suis, et magis auctoritate vel praesentia eius, qui est in metropolim constitutus» («[...] по воле всего духовенства и граждан (города) всеми или, как минимум, тремя епископами той же провинции да будет посвящен в епископство в воскресенье, с письменного согласия остальных, которые будут отсутствовать, и лучше в присутствии того, кто поставлен (епископом) в митрополию»).

<sup>861</sup> *Orlandis J.* En torno a la noción visigoda de tiranía // AHDE. 1959. №29. P. 5–43, esp. 5–16.

<sup>862</sup> Etym. II.19.7: «Scriptores vero artium de eodem et de altero nominant, ut cum quaeritur quid intersit inter regem et tyrannum, adiecta differentia, quid uterque sit definitur; id est, *rex est modestus et temperans, tyrannus vero inpius et inmitis*». Как видно, речь идет о качествах правителя.

<sup>863</sup> VPE V.5.1–2.



своего сына Герменегильда, поднявшего мятеж в качестве главы ортодоксальных христиан Испании<sup>864</sup>. Представляется, что версия о королевском назначении арианских епископов основывается лишь на том, что впоследствии вестготские короли стремились ставить и католических епископов. Однако никаких подтверждений эта ретроспекция не получает.

Можно было бы предположить, что Исидор, добавляя слова о ересь, имел в виду неканоническую практику королевского назначения, однако структура текста (а также переписка с Браулионом) убеждает, что речь идет о епископе, в одиночку рукополагавшего другое лицо в епископский сан. Возможно, Исидор имеет в виду случаи, когда еретик самостоятельно рукополагал кого-либо в епископы<sup>865</sup>. Автор «О церковных службах» мог намекать и на митрополитов, которые, случалось, в своих провинциях назначали епископов *motu proprio*<sup>866</sup>, о чем косвенно свидетельствует упомянутый 3-й канон II Барселонского собора.

Наиболее вероятно, что Исидор не имеет в виду какие-либо конкретные ереси, а само неканоническое действие как таковое. В принципе любой поступок, направленный против единства церкви (о чем Исидор прямо говорит в рассматриваемом фрагменте, причем, в случае самовольного назначения пастыря это происходит вдвойне: в противоречии каноническим правилам и в отсутствие коллегиальности, в отсутствие консенсуса клира), – любой такой поступок мог восприниматься как еретический. Ведь неслучайно Исидор, объясняя происхождение церковных соборов, говорит: ереси раздирали христианство из-за того, что епископы не могли свободно собираться, кроме времени, назначенного императором<sup>867</sup>. В исидоровском объяснении слова «ересь» чувствуется

<sup>864</sup> См. также: Thompson E. A. Op. cit. P. 40, 71, 78 ff.

<sup>865</sup> Известно много вариантов подобного рода. Например, рукоположение Люцифером Кальярийским (ум. ок. 370/371) главы евстафиан пресвитера Павлина, который, в свою очередь, позже рукоположил в качестве своего преемника Евагрия, см.: Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 2006. С. 122; Миронов А. История антиохийской схизмы в IV в.: евстафиане, мелетиане и аполлинариане // Христианское Чтение. 1999, №17. С. 88–113. Люцифериане есть среди списка ересей, который приводит Исидор (см.: Etym. VIII.5.55).

<sup>866</sup> Болотов В. В. Указ. соч. Т. 4. С. 183.

<sup>867</sup> Etym. VI.16.3: «Inde **Christianitas in diversas haereses scissa est, quia non erat licentia [episcopis] in unum convenire**, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse enim dedit facultatem Christianis libere congregare».

непоощряемый индивидуализм и самовольность действия, которая может навязываться другим<sup>868</sup>.

О процедуре выборов пастыря в «Сентенциях» имеется два неочевидных, но примечательных свидетельства. Первое касается склонных к мирским делам епископов, которые назначаются провидением божественного решения<sup>869</sup>. Учитывая любовь Исидора к игре слов, фразу *providentia plerumque divini consilii* можно понять так, что Провидение явило себя на божественном собрании, т.е. церковном соборе<sup>870</sup>. Здесь важен не тот факт, что епископ выбирался на собрании пастырей провинции, а то значение, которое Исидор пытался придать этому институту.

Следующий фрагмент касается недостойных предстоятелей. В конце главы, посвященной данной теме, Исидор дает, как кажется, теологическое обоснование этого явления. Он пишет: хотя плохие епископы не появляются (т.е. не назначаются) без ведома Бога, Он, тем не менее, их не знает, что засвидетельствовано через пророка. Но это незнание есть неодобрение, ибо Бог знает все<sup>871</sup>.

Последний вариант следует разобрать более подробно. Приведем цитату дословно: «Отверг Израиль доброе; враг будет преследовать его. Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома; из серебра своего и золота

<sup>868</sup> Etym. VIII.3.1–2: «(1) Haeresis Graece *ab electione vocatur*, quod scilicet *unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur*, ut philosophi Peripatetici, Academici, et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes *arbitrio suo* de Ecclesia recesserunt. (2) Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua *quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit*. Nobis vero nihil *ex nostro arbitrio* inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de *arbitrio suo* induxerit». Слова *arbitrio suo* подчеркивают эту самовольность, отделенность, неколлегиальность, как и слово стоящее в начале трактовки понятия – *unusquisque*.

<sup>869</sup> Sent. III.39.1a: «*Providentia plerumque divini consilii ordinantur praepositi mundana et exteriora sectantes*, ut, dum temporalibus rebus se totos inpendunt, spiritales tuitiorem vitam contemplationis exerceant».

<sup>870</sup> Etym. VI.16.12: «*Concilii* vero nomen tractum ex more Romano. Tempore enim, quo causae agebantur, conveniebant omnes in unum communique intentione tractabant. *Vnde et concilium a communi intentione dictum*, quasi concilium. Nam cilia oculorum sunt. *Vnde et considium consilium*, D in L litteram transeunte».

<sup>871</sup> Sent. III.34.6: «Dum *mali sacerdotes, Deo ignorante, non fiant*, tamen *ignorantur a Deo*, ipso per prophetam testante: Principes extiterunt, sed non cognovi. Sed hic *nescire Dei reprobare est*, nam Deus omnia novit».

своего сделали для себя идолов: оттуда гибель» (Ос. 8:3–4)<sup>872</sup>. Цитируемая здесь книга пророка Осии (750–740 гг. до н.э.) посвящена нарушению Израиля его завета с Богом. Несоблюдение завета проявилось в идолопоклонничестве и в самовольном, игнорирующим Божью волю и преследующем земные цели выборе правителей, что вылилось в серии заговоров и убийств. Рассматриваемое место из «Сентенций» несколько выбивалось бы из окружающего его текста и было бы непонятно, если бы не это указание на самостоятельное избрание правителей. Ведь в главе «О недостойных предстоятелях» (и в некоторых других) Исидор в связи с вынесенной в заголовок темой ведет речь по большей части о назначении пастырей и о том, что нечестивцев не следует допускать до епископской кафедры.

Соответственно, и в приведенном исидоровом рассуждении отвлеченного характера повествуется о вполне конкретных вещах – о самовольном назначении епископов. Незнание Богом и поэтому неодобрение Им кандидата проявлялось на уровне практики в том, что избрание такого претендента происходило не от Него, т.е. епископ поставлялся неканоническим путем. По сравнению со сказанным выше, представление Исидора о выборах епископа уточняется: по его словам, тот, кто назначен в обход канонов (в том числе королем), – плохой пастырь (со всеми соответствующими, недостойными качествами), потому что Бог не одобряет его самым фактом рукоположения вопреки правилам. Более того, можно предположить, что за таким поворотом мысли стояли реальные события, т.е. в большинстве случаев те епископы, которые назначались неканоническим путем, не отвечали требованиям, предъявлявшимся к церковным пастырям.

Естественно, Исидор не мог игнорировать такой важной причины нарушений канонических норм выборов, как вмешательство светских властей. В свои рассуждения о епископстве в «О церковных службах» севильский прелат вводит заимствованное у Иеронима Стридонского (342–420) и несколько упрощенное деление апостолов<sup>873</sup> на четыре типа: только от Бога; от Бога и от людей; только от

<sup>872</sup> Ос 8.3–4: «proiecit Israhel bonum inimicus persequetur eum *ipsi regnaverunt et non ex me principes extiterunt* et *non cognovi* argentum suum et aurum suum fecerunt sibi idola ut interirent». Слова *non ex me* означают, что назначение царей исходило не от Бога, не по Его указанию.

<sup>873</sup> Видимо, подразумеваются те, кто должен учить, передавать Божью волю и т.п.

людей; из самого себя, т.е. лжеапостолы (что, кстати, согласуется с описанным выше пониманием слова «ересь»). Применительно к последним Исидор замечает, что в его время многие из таковых избираются в епископство благодаря благосклонности народа и властей<sup>874</sup>. Применительно к таким пастырям писатель оговаривает время и количество (*multi*). Может быть, прелат Севильи следует за оригиналом (толкование Иеронима на послание Павла к Галатам), откуда заимствован этот фрагмент, попросту его пересказывая. Однако более вероятно, что описанная ситуация сохраняла свое значение и в начале VII в., иначе Исидор внес бы соответствующую правку в текст цитаты. Ведь необходимое ему добавление он все-таки делает: в текст Иеронима вставлено слово *potestates* (власти). Это однозначно свидетельствует о том, что для испанских церковных деятелей VII в. большое значение имел факт воздействия светских властей на избрание епископов. Более того, это влияние, видимо, носило отнюдь не эпизодический характер.

Кто именно подразумевался под *potestates*, на основании текстов Исидора точно понять нельзя, однако, исходя из контекстов «Этимологий»<sup>875</sup> можно предположить, что речь идет об официальных публичных должностях, т.е. о

---

<sup>874</sup> DEO II.5.17: «Quatuor autem sunt genera apostolorum: unum a Deo tantum, ut Moyses; alterum per hominem et Deum, ut Josue; tertium tantum per hominem, sicut *his temporibus multi favore populi et potestatum in sacerdotium subrogantur*; quartum autem genus ex se est, sicut pseudoprophetarum, et pseudoapostolorum». *Cfr.: Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Epistolam ad Galatam. 1.1:* «Quatuor autem genera apostolorum sunt. Unum, quod neque ab hominibus est, neque per hominem, sed per Jesum Christum, et Deum Patrem; aliud, quod a Deo quidem est; sed per hominem; tertium, quod ab homine, non a Deo; quartum, quod neque a Deo, neque per hominem, neque ab homine, sed a semetipso. De primo genere potest esse Isaias, caeterique prophetae, et ipse apostolus Paulus, qui neque ab hominibus, neque per hominem, sed a Deo Patre et Christo missus est. De secundo, Jesus filius Nave, qui a Deo quidem est apostolus constitutus, sed per hominem, Moysen. *Tertium genus est*, cum hominum favore et studio aliquis ordinatur. *Ut nunc videmus plurimos non Dei judicio, sed redempto favore vulgi in sacerdotium subrogari*. Quartum est pseudoprophetarum et pseudoapostolorum» // PL. T. 26. Col. 312B – 312C.

<sup>875</sup> Etym. VI.8.8; IX.3.11; IX.3.26. Обращение к синхронным источникам мало проясняет ситуацию, но не противоречит сделанным выводам. Среди реально действовавших властей в текстах выделяется королевская (*regia/regalis/principalis* etc. *potestas*), а также – скорее на функциональном уровне – судебная (*iudicaria, iudicandi*), причем последняя могла пересекаться с первой: LI VII.11, VII.4.5, XII.2.2; III Tolet.; IV Tolet. Can. 30, 32, 51. См. также: *Osaба* Э. Право убежища в вестготском светском законодательстве // Вестготская правда... С. 212.

проявлении хорошо известной античной традиции<sup>876</sup>, что отчасти, вероятно, обусловлено характером «Начал»<sup>877</sup>.

Касаясь проблемы влияния местной знати на выборы предстоятелей, Исидор, цитируя другое произведение Иеронима Стридонского и перечисляя различные злоупотребления, говорит, что епископами нередко избирали тех, за кого попросил кто-либо из «старших» (*maiores*)<sup>878</sup>. Знать в данном фрагменте обозначена словом *maiores*<sup>879</sup>. Это одно из немногих мест, где Исидор использует данное слово в подобном значении: обычно под ним понимаются либо предки, либо старшие по возрасту<sup>880</sup>.

Тем не менее, в «Этимологиях» есть одно место, которое позволяет в самом общем виде понять, кем были *maiores*: «закон – это народное (*populi*) постановление, которым старейшины (*maiores natu*) вместе с плебсом сделали что-либо незыблемым» (пер. Е. С. Марей)<sup>881</sup>. Если эти слова сопоставить с определением *populus*, согласно которому народ включает в себя всех граждан города, в том числе старейшин (*seniores*), а плебс – это оставшаяся часть толпы без старейшин, состоящая из людей низкого происхождения<sup>882</sup> (подробнее см. ниже),

<sup>876</sup> Potestas // Pauly-Wissowa RE. Bd. XXII, 43. Stuttgart, 1953. Sp. 1040–1046. О терминологии, использовавшейся для обозначения знати, см., например: Wickham C. Op. cit. P. 184. См. также: Савукова В. Д. Об административно-политической терминологии в латинском языке раннего средневековья (VI – VII вв.) (По произведениям Григория Турского и Фредегара) // Античность и современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского / Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров, Т. И. Кузнецова. М., 1972. С. 426–433.

<sup>877</sup> Органично связанное с potestas понятие potentes будет разобрано в следующем подпараграфе.

<sup>878</sup> DEO II.5.13: «Nunc vero saepe cernimus, plurimos ordinationem *in tabulis facere*, nec eligunt qui Ecclesiae prosint, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel *pro quibus majorum quispiam rogaverit*; et, ut deteriora dicam, qui ut ordinarentur *muneribus impetrarunt*. Taceo de reliquis; alii successores filios vel parentes faciunt, et conantur posteris praesulatus relinquere dignitatem». Cfr.: Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Epistola ad Titum. 1.5.

<sup>879</sup> Это будет доказано ниже.

<sup>880</sup> Большинство в словосочетании *apud maiores*. Можно привести много подобных примеров, но важнее определение из «Этимологий» – Etym. IX.9.31: «Minores autem non dicimus, nisi quotiens graduum deficit nomen, ut puta filius, nepos, pronepos, abnepos, adnepos, trinepos. Vbi isti gradus defecerint, merito iam dicimus minores, sicut et maiores dicimus, post patris, avi, proavi, abavi, atavi, tritavique vocabulum».

<sup>881</sup> Etym. V.10.1: «Lex est constitutio *populi*, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt»; II.10.1: «Lex est constitutio *populi*, quam maiores natu cum plebibus sancierunt»; см. Марей Е. С. Энциклопедист... С. 152.

<sup>882</sup> Etym. IX.4.5: «Populus autem eo distat a plebibus, quod *populus universi cives* sunt, *connumeratis senioribus civitatis*. Plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis»; Diff. I. 330 (445): «Plebs a

то, таким образом, очевидно, что *maiores* соотносится с *seniores* и представляет собой так или иначе формальную верхушку общества, т.е. собственно знать.

Применительно к VII в. большинство исследователей трактуют термин *maiores* в контексте правового подразделения всех свободных людей на низших (*inferiores, humiliores*) и высших (*maiores, honestiores, potentiores*). Это разделение, начиная с законов Леовигильда (568 – 586), нередко встречается в вестготских юридических текстах. Причем, по мнению А. Р. Корсунского, имущественное положение являлось главным признаком, определяющим принадлежность к одному или другому разряду<sup>883</sup>. Церковный язык, в первую очередь соборных канонов, как будто не знает этой социально-правовой дифференциации, свидетельство которой на этом материале отмечается лишь однажды (во 2-м каноне XVI Толедского собора, 693 г.)<sup>884</sup>. Поэтому неудивительно, что Исидор почти не употребляет слово *maiores* в «социальном» контексте.

Наравне с другими рассматриваемый термин (*maiores personae*) обозначал, видимо, не только крупных землевладельцев и владельцев вилл, но и мелких землевладельцев<sup>885</sup>. К слою, который обозначался изучаемым словом, относились также гардинги – верхний слой королевской дружины<sup>886</sup>.

Э. А. Томпсон доказывает, что к этой категории (*maioris loci personae*) относились дуксы (*duces*) и комиты (*comites*)<sup>887</sup>. П. Д. Кинг, в свою очередь, придерживается схожей точки зрения<sup>888</sup>.

Во многом такой вывод исследователи делают на основании закона Эрвигия (680 – 687), помещенного в 681 г. в «Книгу приговоров»<sup>889</sup>, воспринимая многие

---

populo eo distat, quod *populus* est *generalis universitas civium cum senioribus, plebs* autem *pars humilis et abiecta*».

<sup>883</sup> Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 83–84, 90. Схожую позицию занимают П. Д. Кинг и Г. Камперс, см. King P. D. Op. cit. P. 185; Kampers G. Geschichte... S. 275–276.

<sup>884</sup> Thompson E. A. Op. cit. P. 310.

<sup>885</sup> Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 152–153.

<sup>886</sup> Там же. С. 197.

<sup>887</sup> Thompson E. A. Op. cit. P. 252, 256.

<sup>888</sup> King P. D. Op. cit. P. 183.

<sup>889</sup> LI IX.2.9: «...si *maioris loci persona* fuerit, *id est dux, comes seu etiam gadingus*, a bonis propriis ex toto privatus exilii relegatione iussu regio mancipetur; ita ut, quod principalis sublimitas de rebus eius

реалии Толедского королевства VII в. как нечто статичное и неизменное на протяжении всего столетия. В указанной норме конца VII в. единственный раз встречается пояснение понятия *maiores*. Однако стоит с осторожностью переносить реалии конца VII в. на его начало, и на основании только одного этого свидетельства невозможно утверждать, что такой же смысл рассматриваемое слово имело в течение всего столетия. Поэтому, искать другие варианты объяснения, кто такие *maiores*, стоит в текстах предыдущего столетия.

За словом *maiores* в вестготском королевстве VI в. стояла, по-видимому, романская по происхождению сенаторская знать. В частности, об этом свидетельствует анализ ряда норм, вошедших в состав «Бревиария Алариха», составленного в 506 г. специально для испано-римлян. За его основу был взят кодекс Феодосия (438 г.)<sup>890</sup>. Большинство попавших в компиляцию конституций сопровождалось комментариями (*Interpretatio*). Так, в нескольких интерпретациях к нормам, в которых упоминались сенаторы, вместо соответствующих терминов используются новые, в частности, *senatorii ordinis viri* приравнены к *maiores personae aut alicuius dignitatis viri*<sup>891</sup>. По словам А. Х. М. Джонса, в «Бревиарии» сенаторская знать обозначается терминами *nobiles* и *maiores*<sup>892</sup>.

К этому времени сенаторская знать представляла собой сословие крупных землевладельцев, не выполнявших всякого рода повинностей и беспрепятственно живших в своих поместьях. Сенаторское сословие в значительной степени ассимилировало всех богатых людей бывшей Римской империи, в том числе куриальную верхушку. Сенаторская знать, обладавшая экономической мощью, была настоящим правящим классом в Поздней Римской империи<sup>893</sup>. И с приходом вестготов провинциальные сенаторы не утратили своего могущества. Влияние

---

iudicare elegerit, in sue persistat potestatis arbitrio. Inferiores sane vilioresque persone, thiufadi scilicet omnisque exercitus compulsos vel hi, qui conpelluntur...».

<sup>890</sup> Помимо «Кодекса Феодосия» в той или иной степени использовались кодификации Григория (ок. 292/293 г.) и Гермогениана (305 г.), а также «Институции» Гая, «Сентенции» Павла и «Ответы» Папиниана, см.: Ауров О. В. Государство и право в Королевстве вестготов (Тулузский и Толедский периоды) // Вестготская правда... С. 88–89.

<sup>891</sup> CTh.9.40.10 (=Brev.9.30.2).

<sup>892</sup> Jones A. H. M. Op. cit. Vol. 1. P. 259; Vol. 3. P. 51, n. №53.

<sup>893</sup> Петрушевский Д. М. Указ. соч. С. 208–212.

сенаторской знати на выборы епископа отмечены во многих местах бывшей империи, например, в Галлии: в жизни провинциальных сенаторов они были важным событием, ради которого они специально приезжали в город<sup>894</sup>. Также не стоит забывать о епископских династиях, берущих свое начало от знатных сенаторских родов. Поэтому возможно предположить, что, учитывая все сказанное, можно предполагать, что Исидор, употребляя термин *maiores*, имел в виду сенаторское сословие. К тому же означенное слово в тексте Иеронима употреблено, видимо, в схожем значении.

Сделав этот вывод, мы сохраняем возможность соотнести понятия *maiores* и *potestates*. Из числа тех, кто, облеченный публичной властью, мог влиять на епископские выборы, необходимо исключить муниципальные должности, так как последние к VII в. стояли значительно ниже по своему статусу, чем епископы. Муниципальные посты занимали, главным образом, разорявшиеся куриалы – достаточно разнообразный по составу средний городской класс<sup>895</sup>, богатейшие представители которого, правда, могли входить в состав сенаторской знати<sup>896</sup>. В Толедском королевстве VII в. куриалам было запрещено вступать в клир: действовал запрет, введенный еще в 439 г. Епископат и клир перенимали их основные функции и до некоторой степени являли собой оппозицию сохранявшейся муниципальной организации власти. Поэтому трудно предположить, под словом *potestates* Исидор мог иметь в виду каких-либо муниципальных магистратов.

Однако в «Книге приговоров» имеется закон VIII.4.29, обозначенный как «древний» (*antiqua*), который позволяет соотнести с *maiores* конкретную публичную должность, – это комит города (*comes civitatis*)<sup>897</sup>, но не дукс (!). Его-то в полной мере можно назвать представителем *potestates*. В VI в. комиты городов, обладавшие определенными полномочиями в административной, налоговой и

<sup>894</sup> Карсавин Л. П. Из истории духовной культуры падающей Римской империи (Политические взгляды Сидония Аполлинария) // ЖМНП, 1908, февраль, отдел II. С. 291, 295.

<sup>895</sup> Jones A. H. M. Op. cit. Vol. 2. P. 1053.

<sup>896</sup> Cameron A. Op. cit. P. 168.

<sup>897</sup> Марей А. В. Уголовное и гражданское право... С. 146.



судебной сфере, были представителями короля в городе<sup>898</sup>. В большинстве случаев в это время комитами, поскольку они в определенной степени являлись частью сохранявшегося позднеримского административного аппарата, служила испано-римская сенаторская знать<sup>899</sup>. В VI в. она часто именовалась *potentiores*, *optimates*, *seniores loci*<sup>900</sup>. Позднее же эта тенденция становится не столь однозначной. Так, будущий король гот Виттерих был, по-видимому, комитом одного из городов Лузитании<sup>901</sup>. С другой стороны, Браулион Сарагосский упоминает комитов с именами греческого и латинского происхождения<sup>902</sup>. Комиты являли собой один из трех основных властных института в городе наравне с епископом и дефенсором<sup>903</sup>. И если в дальнейшем дефенсор стал второстепенной фигурой, то власть комита города постоянно возрастала, достигнув своего пика (с рядом оговорок) во второй половине VII в.<sup>904</sup>

Итак, согласно данным сочинений Исидора, влияние на выборы епископа оказывала местная знать (*maiores*) через светскую власть (*potestates*), которая, вероятно, была представлена по преимуществу комитами города. О конкретных механизмах этого воздействия в текстах Исидора практически нет никаких прямых свидетельств.

На основании косвенных свидетельств можно предполагать, что одним из главных способов влияния был, видимо, подкуп избирателей (в разных формах)<sup>905</sup>. В 19-м каноне IV Толедского собора встречается примечательное в этом отношении слово *ambitus*, которое напрямую со светскими властями не увязывается, но стоит в одном ряду с таким злоупотреблением, когда епископского

<sup>898</sup> Ауров О. В. Указ. соч. С. 22–23.

<sup>899</sup> Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М., 1984. С. 49; Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 264; Вольфрам Х. Готы. СПб., 2003. С. 309.

<sup>900</sup> Heuclin J., Jehel G., Racinet P. Les sociétés en Europe: du milieu du VIe siècle à la fin du IXe siècle. Nantes, 2002. P. 48.

<sup>901</sup> VPE. V.10.1–5.

<sup>902</sup> Br. Ep. 25 (Laurentius); *Idem*. Vita S. Emiliani. 21 (Eugenius).

<sup>903</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 2. P. 295, 308; Vol. 3. P. 84.

<sup>904</sup> Ауров О. В. Указ. соч. С. 49–50. О комитах в контексте территориальной организации власти в Толедском королевстве см. также: Martin C. La géographie... P. 161–166.

<sup>905</sup> DEO II.5.13; IV Tolet. 19.

сана добиваются миряне и люди, связанные со светской службой<sup>906</sup>. В правовом контексте *ambitus* означает незаконные интриги для достижения должности в ходе выборов, подразумевающие в первую очередь взятки и агитацию недостойными средствами<sup>907</sup>. И именно так понимает этот термин сам Исидор<sup>908</sup>. Стоит добавить, что глагол *rogare*<sup>909</sup> также мог использоваться в классической латыни в контексте выборов магистрата и означал не только просьбу, но и предложение кандидата для голосования<sup>910</sup>. И в этом контексте нельзя забывать о сохранявшейся в Толедском королевстве системе патроната<sup>911</sup>, в рамках которой клиенту трудно было отказать своему патрону в подобной просьбе. Как полагает Х.-И. Диснер, слова из того же фрагмента *quos vel ipsi amant*<sup>912</sup> достаточно однозначно указывают на институт патроната<sup>913</sup>. И, видимо, именно с институтом патроната отцы Нарбонского собора (589 г.) связывают различные заговоры, которые могли случаться и среди клира<sup>914</sup>. Не исключено, что такое воздействие через систему патроната на исход выборов епископов и мог обозначаться словом *ambitus*<sup>915</sup>. Впрочем, описанные возможные способы вмешательства в процесс избрания прелата нельзя назвать характерными исключительно для комита города. Не стоит забывать, что судебная система на

<sup>906</sup> IV Tolet. 19: «Perniciosa consuetudo nequaquam est reticenda... dum alii *per ambitum* sacerdotia appetunt, alii *oblatis muneribus* pontificatum adsummunt, nonnulli etiam sceleribus implicati vel *seculari militiae dediti* indigni ad honorem sumi ac sacri ordinis pervenerunt ... deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum id est... qui per gradus ecclesiasticos non accesserunt, qui *ambitu* honorem quaerunt, qui muneribus honorem obtinere moliantur».

<sup>907</sup> Breger. P. 361; A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. William Smith, LLD. William Wayte. G. E. Marindin. Albemarle Street, London. John Murray. 1890. P.100–101. О понятии в республиканскую эпоху подробнее см.: Каретникова В.А. Ambitus: нелегитимные методы борьбы за магистратуры в римской Республике // IVS ANTIQVVM. Древнее право. 2007. №20. С. 114–124.

<sup>908</sup> Etym. V.26.21: «*Ambitus* iudicium in eum est, qui *largitione honorem capit* et ambit, amissurus dignitatem, quam munere invadit».

<sup>909</sup> DEO II.5.13: «...vel pro quibus majorum quispiam *rogaverit*...».

<sup>910</sup> Lewis & Short. P. 1599.

<sup>911</sup> King P. D. Op. cit. P. 187 ff.

<sup>912</sup> DEO II.5.13.

<sup>913</sup> Diesner H.-J. Isidor von Sevilla und das westgotische... S. 20.

<sup>914</sup> Conc. Narbonense. Can. 5: «...*concinnabula vel coniurationes* non fiant clericorum, quae *sub patrocínio* solebant fieri laicorum...»

<sup>915</sup> Вместе с тем система патроната могла использоваться на благо, когда епископ, опираясь на *seniores*, наставлял народ, см. выше: Гл. II, §2.

местах была фактически в его руках и потому была тем самым инструментом воздействия на людей и вообще, и тогда, когда они участвовали в избрании епископа. Следующий раздел отчасти это подтвердит.

### 1.1.2. Защита бедных и магнаты

В §3 второй главы рассматривалась такая важнейшая функция епископа, как защита бедных. Это именно та сфера, где происходило одно из основных взаимодействие епископа с властью имущими.

Как уже отмечалось выше, угнетение бедных со стороны «могущественных» (*potentes*) нередко проявлялось в захвате имущества, причем чаще всего недвижимого<sup>916</sup>. Защита со стороны епископа по большей части сводилась к публичному изобличению и в случае надобности церковному отлучению «угнетателей бедных» (*oppressores pauperum*)<sup>917</sup>. Своей деятельностью епископ должен был сохранять единство и спокойствие общества, которое нарушают недовольные благополучием власть имущих<sup>918</sup>. Исидор Севильский фактически призывает к поиску на основе справедливости баланса интересов и влиятельных (*potentes*), и простых людей (*pauperes*)<sup>919</sup>.

Ключевой вопрос этого раздела: кто скрывается за словами *pauperum oppressores* и *potentes*? Как видим, в это время уже появляется хорошо известная средневековая и особо широко распространившаяся с VIII в. оппозиция *potentes – pauperes*. *Pauperes* в вестготских текстах появляются там, где появляются и их притеснители (*oppressores*), то есть это слово необходимо понимать не столько как «бедные», сколько как «угнетенные»<sup>920</sup>. При этом слова *potentes – pauperes*

<sup>916</sup> I Tolet. Can. 11: «Ut si *quis potentium quemlibet exspoliaverit* et admonente episcopo non reddiderit, excommunicatur. Si *quis de potentibus clericum aut quemlibet pauperiorem aut religiosum exspoliaverit...*»; Sent. II. 41.9: «Plerumque *potentes... de confiniis* suis *pauperes excludant*».

<sup>917</sup> Sent. III.45.4: «Quando a *potentibus* *pauperes* opprimuntur... *boni sacerdotes... oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant*».

<sup>918</sup> Sent. III.57.13: «Quidam simplicium... profectibus *scandalizantur...*»; DEO II.7.2: «...ne a multis Ecclesiae disciplina vindicata *concordiam solveret, scandala* generaret».

<sup>919</sup> DEO II.5.19: «...neque enim sic debet episcopus suscipere potentem, ut contristet contra justitiam pauperem, neque pro paupere auferat justitiam a potente».

<sup>920</sup> González T. Op. cit. P. 511.

употреблялись не только в образной, литературной речи и, по-видимому, должны были иметь достаточно четкое и конкретное наполнение, поскольку они попадают в «Книгу приговоров»<sup>921</sup>. Различия между *potentes* – *pauperes* были не столько экономическими (для этого существовала другая пара понятий – *dives* – *pauper*)<sup>922</sup>, сколько социальными, что особенно заметно в «Сентенциях» Исидора. Термин *pauperes* предполагал недостаток социальной самостоятельности (в конкретном плане «бедными» могли быть не только больные, вдовы, сироты, мелкие землевладельцы, ремесленники, торговцы, но также, вероятно, обедневшая знать, искавшая защиты от политического преследования у церкви<sup>923</sup>), а слово *potentes*, соответственно, обладание ей<sup>924</sup>.

Единого и устоявшегося мнения, кто такие *potentes*, у исследователей нет. Так, *potens* обычно определяют как могущественного человека из верхних слоев общества, который в силу своего богатства, или официальной должности, или и того, и другого одновременно пользуется значительной экономической и

<sup>921</sup> LI II.3.9: «Nulli liceat potentiori, quam ipse est, qui committit, causam suam ulla ratione committere, ut non equalis sibi eius possit potentia opprimi vel terreri. Nam etiam si *potens cum pauperem* causam habuerit et per se asserere noluerit, non aliter quam *equali pauperi aut fortasse inferiori* a potente poterit causa committi. Pauper vero, si voluerit, tam potenti suam causam debeat committere, quare potens ille est, cum quo negotium videtur habere». Впрочем, здесь речь идет о соотношении: более могущественный, менее могущественный, более бедный, менее бедный.

<sup>922</sup> Сам Исидор различал нищету и бедность, но уже не в рамках этой оппозиции: Diff. I. 138 (185): «Inter *egestatem et paupertatem*. Quod egestas peior est quam paupertas; *paupertas* enim *potest honesta* esse, nam semper *egestas turpis* est».

<sup>923</sup> *Diesner H.-J.* Op. cit. S. 13, 25.

<sup>924</sup> В каролингскую эпоху под *pauperes* могли пониматься и одинокие женщины, и дети без родителей, а позднее, например, и паломники. См.: *Эксле О.Г.* Бедность и призрение бедных около 1200 г.: к вопросу о понимании добровольной бедности Елизаветы Тюрингской // *Он же. Действительность и знание...* С. 201–203. Впрочем, О. Эксле подчеркивает, что понятие бедности в этой оппозиции включала в себя наравне с другими смыслами и материальный недостаток. Кроме того, он отмечает, что указанная оппозиция была мыслительной схемой, с помощью которой средневековые люди пытались познать окружающий их мир, а не техническим термином, как считал Карл Босл, положивший начало фундаментальным исследованиям указанной оппозиции. Более того, О. Эксле полагает, что у понятия *potentes* – *pauperes* относительные и границы могут смещаться [О развитии темы и споре Эксле с Бослом см.: *Borgolte M.* Sozialgeschichte des Mittelalters: Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit. Oldenbourg, 1996. – SS. 362 - 367]. Добавим также, что, как отмечает итальянская исследовательница Поздней Античности Р. Лиззи Теста, под *pauperes*, которых должен защищать епископ, могли пониматься вообще все члены церковной общины, см.: *Lizzi Testa R.* Op. cit. P. 536.

социальной властью над своими согражданами<sup>925</sup>. В целом не вызывает сомнения, что все «могущественные люди» – знатные землевладельцы<sup>926</sup>. С другой стороны, являлось ли наличие крупных земельных владений их главной характеристикой и только ли благодаря этому они пользовались влиянием, остается под вопросом.

Иначе говоря, неоднозначно решается проблема: занимали ли *potentes* какие-то официальные должности и были облечены публичной властью или их власть носила частный характер<sup>927</sup>. Так, некоторые исследователи, разбирая постановление о создании института дефенсоров городов, которые должны защищать народ от произвола могущественных людей (*potentes*)<sup>928</sup>, утверждают, что последние – не какие-либо чиновники на официальных должностях, но представители сенаторской аристократии. При этом другие полагают, что дефенсоры с самого начала должны были защищать народ от имперских чиновников<sup>929</sup>, которых подразумевали под *potentes*.

Для более поздней эпохи ряд исследователей по умолчанию признают, что «могущественными людьми» были те, кто, в первую очередь, обладал политической властью, и относят к ним комитов (графов) и дуксов (герцогов)<sup>930</sup>, то есть тех, кто занимал какой-либо властный пост. В этом отношении кажется важным утверждение ряда ученых, что *potentes* как сообщество, как знать опознает себя по набору определенных качеств (храбрость, красноречие, признание, а также знаменитые предки, знатные друзья и проч.), которые актуальны при отправлении

<sup>925</sup> Berger. P. 640. *Ср.*: Lafferty S. D. W. The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy: PhD tesis. Toronto, 2010. P. 272, n. №68.

<sup>926</sup> Etym. X.208. По крайней мере, применительно к Поздней Античности, см.: Stroheker K. F. Der Senatorische Adel Im Spätantiken Gallien. Darmstadt, 1970. S. 89; Lexikon des Mittelalters. Bd. VII. Stuttgart; Weimar, 1999. S. 129.

<sup>927</sup> Отметим, что в раннем средневековье порой было нелегко провести различие между властью частной и публичной, см.: Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. Вып. 3. М., 1912. С. 558–567; Петрушевский Д. М. Указ. соч. С. 430 и др.

<sup>928</sup> CTh.1.29.1 Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Probum praefectum praetorio. Admodum utiliter edimus, ut plebs omnis Illyrici officiis patronorum *contra potentium defendatur iniurias*. Super singulas quasque praedictae dioeceseos civitates aliquos idoneis moribus quorumque vita anteacta laudatur tua sinceritas ad hoc eligere curet officium, qui aut provinciis praefuerunt aut forensium stipendiorum egere militiam aut inter agentes in rebus palatinosque meruerunt.

<sup>929</sup> Arnheim M. T. W. Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire. Oxford, 1972. P. 163–164.

<sup>930</sup> Nelson J. L. Literacy in Carolingian government // The Uses of literacy in early medieval Europe... P. 269, 286.

власти. Поэтому (применительно к меровингской Галлии) утверждается, что идентичность знати складывалась в процессе службы государству, которое делегировало публичную власть: знатному роду для сохранения статуса нужно было, чтобы хотя бы несколько его представителей были графами или герцогами<sup>931</sup>. По крайней мере, *potentes*, самостоятельно обладающие частной властью, могут ее реализовать, получив должность<sup>932</sup>.

Но не стоит забывать, что *potentes* является не единственным термином, обозначающим знать (например, наравне с упоминавшимися *maiores*). По сути, каждый из них выделял какое-либо качество представителя знати (*nobiles*) или обосновывал право на социальное доминирование (*potentes, proceres*)<sup>933</sup>.

Сам Исидор естественным образом увязывает понятия *potens* и *potestas*, поясняя, что первое означает «широко простирающийся на вещи», а власть же простирается в любом направлении, в каком «могущественный» захочет, причем никто не может встать на его пути<sup>934</sup>. У Исидора *potentes* может соседствовать с королями, императорами, принцепсами и богачами, выступая, по крайней мере, синонимом для людей, облеченных публичной властью<sup>935</sup>. В «Сентенциях» севильский епископ использует слова *potentes* и *principes* (правители) фактически как синонимы. В главе *De delictis principum sive exemplis* он применяет к правителям цитату из «Премудростей Соломоновых»: «сильные сильно будут истязаны» (Прем. 6:6), где сильные обозначены именно как *potentes*. При этом

<sup>931</sup> Дюмезиль Б. Королева Брунгильда. СПб., 2012. С. 91 со ссылкой на К. Ф. Вернера (прим. №102 на с. 423). Последний придерживается достаточно радикальной точки зрения: по его мнению, франкская знать представляла собой группу «государственных чиновников» на службе у наместника римского императора, см.: Карачинский А. Ю. Высшая знать и королевская власть во Франции второй половины IX – X вв.: Автореф. дисс. на соискание уч. ст. к.и.н. СПб., 2003. С. 5.

<sup>932</sup> Такой точки зрения придерживается Р. Ле Жан, см.: Карачинский А. Ю. Указ. соч. С. 7.

<sup>933</sup> Jones A. E. Social Mobility in Late Antique Gaul. Cambridge, 2009. P. 83.

<sup>934</sup> Etym. X.208: «Potens, rebus late patens: unde et potestas, quod pateat illi quaquam velit, et nemo intercludat, nullus obsistere valeat». Отметим, что авторы английского перевода решили дать слову *res* более четкий эквивалент – «собственность» (property), см.: The Etymologies... P. 226.

<sup>935</sup> Syn. II.91: «Brevis est hujus mundi felicitas, modica est hujus saeculi gloria, caduca est et fragilis temporalis potentia. Dic ubi sunt reges? ubi principes? ubi imperatores? ubi locupletes rerum? ubi potentes saeculi? ubi divites mundi? quasi umbra transierunt, velut somnium evanuerunt». См. еще Etym. XV.11.8, а также Etym. XX.3.8: «*Honorarium vinum*, quod regibus et potentibus honoris gratia offertur. Cato de innocentia sua (1): 'Quum essem in provincia legatus, quamplures ad praetores et consules vinum honorarium dabant: numquam accepi, ne privatus quidem'».

получается, что *potentes* – это те, кто обладает почетом (*honor*) и занимает высокое место (в обществе)<sup>936</sup>.

То же самое, опираясь на два места в «Сентенциях», можно сказать и об угнетателях бедных (*pauperum oppressores*). Более того, их можно соотнести с судьями (*iudices*): в главе «О угнетателях бедных» Исидор предупреждает судей и предводителей народов, что за мучения, которые они насылают на людей, они будут гореть в вечном огне<sup>937</sup>. Как отмечалось, характерно, что в «Сентенциях» глава *De oppressoribus pauperum* располагается по соседству с главами, посвященными участникам судебного процесса (судьям, свидетелям и проч.). Кроме того, близость понятий *potentes* и *iudices* демонстрируют несколько норм IV Толедского собора, прошедшего под председательством Исидора Севильского<sup>938</sup>. Видимо, суд – это одно из основных мест угнетения бедных<sup>939</sup>. При этом под *iudices* понимались как судья в узком смысле слова, так и вообще люди, облеченные судебной властью, в том числе и король<sup>940</sup>. Но в первую очередь, это касается комитов города (*comes civitatis*) – их суд постепенно становился центральной судебной инстанцией. Кроме того, они назначали окружных судей, то есть судей первой инстанции<sup>941</sup>. Такое понимание *pauperum oppressores* вполне соответствует

<sup>936</sup> Sent. III.50.5: «Quanto *quisque in superiori constitutus est loco*, tanto in maiori uersatur periculo; et quanto *splendoris honore celsior* quisque est, tanto, si delinquat, peccato maior est: *Potentes* enim potenter tormenta patientur». При этом с *honor* соотносится *dignitas*, которую и обозначает, по словам Исидора, термин *princeps*: Etym. IX.3.21: «*Princeps* et *dignitatis* modo *significatur* et ordinis...».

<sup>937</sup> Sent. III.57.2: «Audiant *iudices, et qui praesunt populis*, quia pro temporalibus molestiis quas plebibus ingerunt, aeterno incendio cremabuntur». В предыдущем титуле Исидор объясняет большую ответственность угнетателей народа на том свете, по сути, таким же образом, как и в случае с правителями: Sent. III.57.1: «*Pauperum oppressores* tunc se sciant grauiori dignos sententia, quando praeualuerint his quos nocere uoluerint. Nam *tanto atrocius futuro supplicio condemnandi* sunt, *quanto* hic *fortius* contra miserorum *uitam inualuerint*».

<sup>938</sup> IV Tolet. Can. 3: «Omnes autem qui causas adversus episcopos aut *iudices vel potentes* aut contra quoslibet alios habere noscuntur ad eundem concilium concurrant...». Об свидетельствует и структура, и используемые союзы: aut – скорее, противопоставительный, а vel – соединительный, связывающий близкие по смыслу слова.

<sup>939</sup> Sent. III.54.4: «*Dives* muneribus cito *corrumpit iudicem*, *pauper* autem dum non habet quod offerat, non solum audire contemnitur, sed etiam et *contra ueritatem opprimitur*». Примечательно актуализация оппозиции *dives* – *pauper*, хотя первый и выступает в качестве того, в пользу кого угнетают. Но угнетает именно судья.

<sup>940</sup> Мареј Е. С. Энциклопедист ... С. 180–181.

<sup>941</sup> Ауров О. В. Государство и право в Королевстве вестготов... С. 82.

термину *potentes*, который в раннесредневековой Западной Европе нередко выступал синонимом слова *iudex*<sup>942</sup>. Описанную близость понятий демонстрирует 32-й канон IV Толедского собора, посвященный защите бедных<sup>943</sup>.

Стоит отдельно отметить, что сказанное согласуется с выводом о влиянии на епископские выборы прежде всего *comes civitatis*: поставив на епископскую кафедру своего человека, он среди прочего обеспечивал единоличный контроль за судебной системой. Более того, отношения епископа к магнатам в контексте защиты бедных Исидор характеризует в терминах дружбы и ненависти (*amicitia / odium*): епископы не исправляют угнетателей бедных из боязни потерять их дружбу и столкнуться с тягостью их ненависти<sup>944</sup>. Такая терминология говорит о личных, персональных связях между этими сторонами<sup>945</sup>. Среди прочего, основанием для такого поведения могло быть соучастие епископа в преступлениях магната или его материально-правовая заинтересованность, поскольку, как пишет Исидор, многие епископы боятся противостоять магнатам, потому что сами опутаны любовью к мирским делам или сбиты с толка каким-либо бесчестным делом<sup>946</sup>.

Надзорные функции епископа за судом, а также сбором налогов, хорошо освещенные в других источниках<sup>947</sup>, вписываются в общий контекст защиты бедных. В сочинениях Исидора меры воздействия сводятся к увещанию и изобличению, причем, видимо, при непосредственном обращении к угнетателям во время проповеди<sup>948</sup>, и к отлучению от причастия (что могло быть сопоставимо с

<sup>942</sup> Heuclin J., Jehel G., Racinet P. Op. cit. P. 65–66. Впрочем, *potentes*, конечно, не всегда совпадали с *iudices* и нередко оказывали последним сопротивление, см., например: LI II.2.8; VII.1.1. Эти же нормы демонстрируют, что соответствующие утверждения не только определены христианскими топосами, но и коррелируют с существовавшей практикой.

<sup>943</sup> IV Tolet. Can. 32: «...ideoque dum conspiciunt *iudices ac potentes pauperum oppressores* existere...».

<sup>944</sup> Sent. III.45.3: «*Multi praesules ecclesiarum, timentes ne amicitiam perdant* et molestiam odiorum incurrant peccantes non arguunt, et corripere pauperum oppressores uerentur».

<sup>945</sup> Слово *amicitia* могло отсылать к отношениям патрона и клиента, см.: Diesner H.-J. Op. cit. S. 76 ff.

<sup>946</sup> Sent. III.45.2: «inde metuunt quia uel *amore rerum saecularium implicantur*, uel quia aliquo *facinoris opere confunduntur*».

<sup>947</sup> González T. Op. cit. P. 520–527; Ziegler A. K. Op. cit. P. 139–143; Малеу Е. С. Энциклопедист... С. 216.

<sup>948</sup> Sent. III.57.2: «*Audiant iudices, et qui praesunt populis*, quia pro temporalibus molestiis quas plebibus ingerunt, aeterno incendio *cremabuntur*».



гражданской смертью). И хотя эти действия были важнейшими и действенными способами в борьбе с магнатами, у епископов оставался другой инструмент, а именно церковные провинциальные соборы, о чем ярко свидетельствует 3-й канон IV Толедского собора: они становились местом разбора тяжбы (*causa*) с судьями и магнатами, а гарантом присутствия ответчиков и исправления злоупотребления выступало должностное лицо *regius executor*, которое специально назначал король по просьбе соответствующего митрополита<sup>949</sup>. Таким образом, собрание епископов становилось своего рода апелляционной инстанцией. В связи с этим важно заметить, что еще одним инструментом воздействия на магнатов мог быть епископский суд, о котором в сочинениях Исидора Севильского есть лишь одно косвенное свидетельство (см. выше гл. II. §3). И само по себе отсутствие подобных сведений показательно: в модели прелата Севильи есть разделение полномочий светских властей и епископа, у которого как такового нет соответствующей судебной юрисдикции. Поэтому, когда все описанные возможности епископа по воздействию на угнетателей бедных оказывались исчерпанными, он должен был обратиться к королю<sup>950</sup>.

## 1.2. Епископ и королевская власть

Королевской власти, ее идеологии, а также влиянию Исидора на становление последней посвящено множество трудов<sup>951</sup>, и этот вопрос вместе с ключевым в

<sup>949</sup> IV Tolet. Can. 3: «Omnes autem qui causas adversus episcopos aut *iudices vel potentes* aut contra quoslibet alios habere noscuntur ad eundem concilium *concurrant*, et quaequumque *examine synodali a quibuslibet prave usurpata inveniuntur, regii executoris* instantia iustissime his quibus iura sunt *reformantur*, ita ut pro compellendis iudicibus vel secularibus viris ad synodum metropolitani studio idem exequutor a principe postuletur».

<sup>950</sup> IV Tolet. Can. 32: «...et si contemserint emendari, eorum *insolentias regiis auribus intiment*... Si quis autem episcoporum id neglexerit, concilio reus erit».

<sup>951</sup> Помимо уже упомянутых выше работ отмечу также: Ауров О. В. "Не прикасайтесь к помазанному моим..." (Пс 105.15): статус королевской власти в постановлениях Толедских соборов VI-VII веков // XXIII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2013. №23. С. 253–256; Он же. Риторика вместо права. «История Вамбы» Юлиана Толедского и проблема правовой защиты королевской власти // Средние века. 2015. Т. 76. № 3–4. С. 291–309; Díaz P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda // Iberia: Revista de la Antigüedad. 1998. №1. P. 175–195, esp. 189–191; Crouch J. T. Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain // Mediterranean Studies. 1994. №4. P. 9–26; Reydellet M. La royauté dans la littérature latine... P. 505–597; Idem. La conception du souverain chez

этом отношении 75-м канон IV Толедского собора (как лежащие в его основе идеи Исидора, выраженные наиболее полно в «Сентенциях») представляется в целом хорошо изученным.

По этой причине, а также потому, что основной фокус внимания в настоящей работе направлен на уровень «повседневной» деятельности епископа, то в рассмотрении его взаимодействия с королевской властью отправной точкой послужит другой канон IV Толедского собора.

Как говорилось выше, в борьбе с магнатами в рамках защиты бедных епископ, когда обычных средств оказывалось недостаточно, должен был апеллировать к королю. Эта мысль, высказанная Исидором в «Сентенциях», приобретает статус правовой нормы в 32-м каноне IV Толедского собора. Согласно этому постановлению, епископы не должны были избегать возложенной на них Богом заботы по покровительству и защите народа, поэтому, когда они заметят, что судья и магнаты превратились в угнетателей бедных, должны сначала изобличить их епископским увещанием (*admonitio*), и если это не подействует, то епископы должны сообщить об этом королю, чтобы «те, кого епископское увещание не обратило к справедливости, королевская власть (*regalis potestas*) силой удержала (*coerceat*) от бесчестности (*improbitas*)». Те епископы, которые пренебрегут этим, будут отвечать перед собором<sup>952</sup>.

---

Isidore de Séville // *Isidoriana*... P. 457–466; *Diesner H.-J.* Isidors Herrscherauffassung im Zwielficht // *Antigüedad y Cristianismo*. 1986. №3. P. 303–309, а также: *Iglesia Ferreirós A.* Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo // *AHDE*. 1970. №40. P. 653–682 (о 75-м каноне P. 673–679); *Кривицына Е. С.* Феномен "вестготской симфонии" в 75-ом каноне IV-го Толедского собора 633 г. (к проблеме перехода к средневековой государственности) // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2012. № 3(11). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей, <http://history.jes.su/s207987840000372-8-1-ru> (15.09.2018); *Canning J.* A History of Medieval Political Thought: 300–1450. L.: Routledge, 1996. P. 17, 19–20 ff.; *King P. D.* The Barbarian Kingdoms // *The Cambridge history of Medieval Political Thought* с. 350–с. 1450. Cambridge, 1988. P. 142–145; *Pérez de Urbel J.* San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo. León: Universidad de León, 1995 (первое издание вышло еще в 1940-м г.). P. 228–229, 241–247 etc.

<sup>952</sup> IV Tolet. Can. 32: «Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos *sacerdotali admonitione redarguant*, et si contempserint emendari, eorum insolentiam *regiis auribus intiment* ut quos *sacerdotalis admonitio non flectet ad iustitiam, regalis potestas ab improbitate coerceat*. Si quis autem episcoporum id neglexerit, concilio reus erit».

За этим постановлением стоит несколько фрагментов из третьей книги «Сентенций», но в связи с вопросом о взаимодействии епископата и королевской власти первоочередный интерес представляют главы «О том, что правители сдерживаются законами» и «О дисциплине правителей в церкви»<sup>953</sup>. Установочным можно считать утверждение, что светские власти подчинены правилам религиозного учения (*religionis disciplina*) и что наделенные полнотой королевской власти связаны узами веры, чтобы своими законами проповедовать веру Христову<sup>954</sup>. Следующая ключевая мысль Исидора состоит в том, светские правители иногда внутри церкви сохраняют полноту полученной власти (*potestas*), чтобы с ее помощью защитить церковную дисциплину, поэтому польза властей в церкви состоит только в том, чтобы с помощью страха наказания принудить к тому, чего не в силах добиться епископ проповедью учения<sup>955</sup>. Как раз эта идея находит свое отражение в упомянутом 32-м каноне. Из сказанного очевидным образом следует, что, с точки зрения Исидора, церкви чужда земная власть (*potestas*) как таковая, связанная со страхом, принуждением и насилием (о чем свидетельствует соответствующая лексика: *terror, coercere*<sup>956</sup>), и в отличие от короля епископ – это важно подчеркнуть – не обладает *potestas* в ее традиционном публично-правовом измерении.

Это противопоставление раскрывается в следующем фрагменте «Сентенций»: упрощенно говоря, полномочия короля и епископа соотносятся между собой так же, как царство земное и царство небесное. По словам Исидора, царство небесное часто преуспевает посредством царства земного, когда строгость правителей сокрушает идущих против веры и церковной дисциплины и когда

<sup>953</sup> Sent. III. LII. Quod principes legibus teneantur; LIII. De disciplina principum in ecclesia.

<sup>954</sup> Sent. III.51.3: «Sub *religionis disciplinam saeculi potestates subiectae* sunt; et quamvis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tenentur adstricti, ut fidem Christi suis legibus praedicent».

<sup>955</sup> Sent. III.51.4: «*Principes* saeculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem *potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant*. Ceterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, *quod non praeualet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*».

<sup>956</sup> Глагол *coercere*, так или иначе, связан с идеей если не насилия, то, по крайней мере, с определенным физическим воздействием и в правовом контексте имеет коннотации, связанные с *coercitio* (наказание), см.: Mommsen T. Römisches Strafrecht. Leipzig, 1899. S. 45–54 (bsd. S. 38–40); Neumann K. J. Coercitio // Pauly-Wissowa RE. Bd. IV. 1900. Sp. 210–204.

власть правителей подчиняет гордецов церковной дисциплине<sup>957</sup>. И, судя по «Сентенциям», в восстановлении и поддержании церковного порядка и состояло основное предназначение короля, которому Христос вверил для защиты свою церковь, за которую земному правителю надлежит дать ответ перед Богом<sup>958</sup>.

Идея о предназначении короля лежала в основе следующей правовой нормы, введенной 75-м канон IV Толедского собора. Предательство короля, сопоставлявшегося с помазанником Божиим, приравнивалось к святотатству и нарушению верности не только королю, но и самому Богу<sup>959</sup>. Поэтому совершенно логичными смотрятся как положения об анафеме и отлучении от церкви тех, кто тем или иным образом покушается на королевскую власть<sup>960</sup>, так и нормы, предписывающие участие епископов в выборе короля<sup>961</sup>. Иначе говоря, церковь в лице епископов выступала гарантом королевской власти, которая, в свою очередь, охраняла и защищала церковный порядок, – в таких общих словах можно описать суть «вестготской симфонии». И хотя при описании этих взаимоотношений неизбежно будут возникать отсылки к одному из элементов этой системы, вопрос о сакрализации королевской власти намеренно оставим в стороне, но прежде отметим, что именно 75-й канон IV Толедского собора, имевший фактически конституциональное значение для королевства вестготов<sup>962</sup>, подготовил почву для

<sup>957</sup> Sent. III.51.5: «Saepe *per regnum terrenum caeleste regnum proficit*, ut, qui intra ecclesiam positi, contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, *rigore principum conterentur*, ipsamque disciplinam quam ecclesiae utilitas exercere non praeualet, ceruicibus superbiorum *potestas principalis inponat*; et, ut uenerationem mereatur, uirtute potestatis inperitiat».

<sup>958</sup> Sent. 51.6: «Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Namsiue augeatur pax et disciplina ecclesiae per fideles principes, siue soluatur, ille ab eis rationem exigit, qui eorum potestati suam ecclesiam credit».

<sup>959</sup> IV Tolet. Can. 75: «Illi, ut notum est, immemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias conuertendo uires. Et dum Dominus dicat: «Nolite tangere *christos meos*», et Dauid: «Quis, inquit, extendet manum suam in *christum Domini* et innocens erit?», illis nec uitare metus est periurium nec regibus suis inferre exitium... *Sacrilegium* quippe esse si *uioletur* a gentibus regum suorum *promissa fides*, quia *non solum in eis fit padi transgressio, sed et in Deum* quidem, in cuius nomine pollicetur ipsa promissio».

<sup>960</sup> Ibid.: «Quicumque... qualibet coniuratione uel studio *sacramentum fidei*... suae *temerauerit*, aut *regem nece attractauerit aut potestate regni exuerit*, aut praesumptione tyrannica *regni fastigium usurpauerit, anathema* sit... atque *ab ecclesia catholica... efficiatur extraneus*...»

<sup>961</sup> Ibid.: «...defuncto in pace principe primatus totius gentis *cum sacerdotibus successorem regni consilio communi constituent*...»

<sup>962</sup> Orlandis J. Ramos-Lisson D. Op. cit. P. 292.

появления обряда помазания на царства<sup>963</sup> и, соответственно, дальнейшего развития представлений о сакральном характере власти короля. И принципиален тот факт, что упомянутая выше (см. выше гл. II. §2 и ниже в этой главе §2.2.3) ключевая для идеологии Толедского королевства триада *rex, gens et patria Gothorum*, получив правовое оформление, впервые наиболее четко была артикулирована именно в этом каноне<sup>964</sup>. Более того, само помазание фиксируется именно тогда, когда наиболее полно сформулировалось понимание Испании как отдельной культурно-территориальной общности в трудах Юлиана Толедского<sup>965</sup>.

Проводником описанной идеологии единства, как было показано в параграфе о епископской проповеди, был, согласно представлениям Исидора Севильского, епископат, являясь, таким образом, опорой королевской власти на местах и фундаментом «вестготской симфонии». Не говоря уже о концептуальных аспектах идеи *unitas*, церковь в этом отношении имела важное институциональное преимущество. Она охватывала все королевство, а ее структуры были одними из самых эффективных в инфраструктурном и коммуникативном плане, в частности, церковные соборы: решения и идеи, выработанные на общенациональном соборе, могли распространяться дальше уже через соборы провинциальные<sup>966</sup>.

В рамках именно взаимной поддержки следует понимать 32-й канон о епископской защите и епископской апелляции к королю в случае невозможности склонить угнетателей бедных стандартными способами. Для идеологии королевской власти имело немаловажное значение роль короля как покровителя бедных. Так, Свинтилу, хотя и осужденного на IV Толедском соборе, Исидор ранее

---

<sup>963</sup> Martin C. L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain // Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle: actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006. Paris: Éd. Bière, 2008. P. 281–300.

<sup>964</sup> Velázquez I. Pro patriae gentisque Gothorum statu... P. 196–205.

<sup>965</sup> Teillet S. Des Goths à la nation gothique... P. 585–636. И хотя развитие идеи помазания и само его появление развивалось по своей логике (см.: Ауров О. В. Риторика вместо права... С. 299 и далее), отмеченное совпадение не случайно.

<sup>966</sup> Примером может служить история с рассмотрением деяний VI Вселенского собора на провинциальных соборах Испании, см.: Клауде Д. Указ. соч. С. 169. См. также: Martin C. La Géographie... P. 81.

именовал «не только правителем народов, но и отцом бедных» (*pater pauperum*)<sup>967</sup>, что в контексте и конкретного описания, и общих представлений об идеальном правителе<sup>968</sup> представляется предельно положительной характеристикой. Поэтому обращение епископов к королю за помощью в деле защиты бедных было не только способом решить конкретные задачи, но своего рода артикуляцией власти короля, направленной на укрепление его статуса защитника церкви и бедных.

В свою очередь, епископы схожим образом могли оказывать помощь королю. Как свидетельствует 31-й канон IV Толедского собора, короли часто поручают епископам свои тяжбы с обвиняемыми в оскорблении величия. Правда, епископы должны были участвовать только в тех разбирательствах, исход которых, как минимум, не предполагал смертной казни. В противном случае они могли потерять свой сан<sup>969</sup>. Этот канон вводит запрет на участие епископа в разборе такого рода дел, но сама практика привлечения прелатов в качестве судей предстает как уже широко распространенная и не запрещается.

Каноны 31-й и 32-й (а также 30-й, о нем будет сказано отдельно) посвящены взаимодействию епископата и королевской власти: и если первый, условно говоря, фиксирует обращение короля за помощью к епископам, то второй – епископов к королю; в целом они демонстрируют «вестготскую симфонию» в действии на уровне регулярной практики, в отличие от 75-го канона, в котором поднимаются вопросы, связанные с выборами короля, которые являлись чрезвычайным событием. Представляется логичным попытаться понять эти два канона в ключе «двух властей» папы Геласия I<sup>970</sup>, учитывая их парность и логику 32-го канона,

<sup>967</sup> Hist. 64: «Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis virtutes, fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio, strenua in regendo regno cura, praecipua circa omnes munificentia largus, erga indigentes et inopes misericordia satis promptus. Ita ut non solum princeps populorum, sed etiam *pater pauperum* vocari sit dignus».

<sup>968</sup> Главным образом, Sent. III.48–51.

<sup>969</sup> IV Tolet. Can. 31: «Saepe principes contra quoslibet maiestatis obnoxios sacerdotibus negotia sua committunt; sed quia sacerdotes a Christo ad ministerium salutis electi sunt, ibi *consentiant regibus fieri iudices, ubi iureiurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur*. Si quis ergo sacerdotum contra hoc commune consultum discussor in alienis periculis extiterit, sit reus effusi sanguinis apud Christum, et apud *ecclesium perdat proprium gradum*».

<sup>970</sup> См., например: Ziegler A. K. Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State // The Catholic Historical Review. 1943. №4 (27). P. 412–437; Ensslin W. Auctoritas und Potestas. Zur

однако в 31-м каноне в качестве причины привлечения епископов к судебному разбирательству нет даже намека на епископскую *auctoritas*. И хотя если речь идет о власти епископа, то в текстах вестготской эпохи она описывается в большинстве случаев именно этим термином, тем не менее, проследить какую-либо рецепцию идей *Duo sunt* не представляется возможным. Примечательно, что и понятия *regnum* и *sacerdotium* в текстах Толедского королевства в виде эксплицитного противопоставления не выстраиваются. Очевидно, что здесь складывается такая социокультурная и политическая ситуация, в которой эти конкретные оппозиции оказались не полностью востребованными. Вместе с тем сказанное совершенно не означает полного отсутствия описанных мыслительных схем: как было уже было показано (гл. I. §1) и будет продемонстрировано ниже, адекватное понимание положение епископа возможно именно в контексте «сакральное – секулярное», «град земной – град Божий».

Однако у 31-го и 32-го канонов IV Толедского собора есть другой общий знаменатель – понятие справедливости (*iustitia*), уже рассматривавшееся в предыдущей главе в параграфе о епископской проповеди. В последнем каноне короли силой удерживают от бесчестности (*improbitas*), но к справедливости убеждением направляют именно епископы<sup>971</sup>. Поскольку источником истинной справедливости как идеального миропорядка представлялся Бог<sup>972</sup>, а в своем земном измерении она сводилась к праведности (при сохранении традиционных римских коннотаций)<sup>973</sup>, ее проводниками и учителями становились епископы<sup>974</sup>.

---

Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I // *Historisches Jahrbuch*. 1954. №74. S. 661–668; Nelson J. L. Gelasius I's Doctrine of Responsibility: A Note // *The Journal of Theological Studies*. 1967. P. 154–162, esp. 161.

<sup>971</sup> IV Tolet. Can 32: «...quos sacerdotalis admonitio non flectet ad *iustitiam*, regalis potestas ab *improbitate* coerceat». Cfr.: Sent. III.47.1: «Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut *terrore suo populos a malo coercerent*, atque ad recte uiuendum legibus subderent; Ibid. 50.4. Difficile est principem regredi ad melius, si uitiis fuerit implicatus. Populi enim peccantes iudicem metuunt, et a *malo suo legibus coercentur*».

<sup>972</sup> LI II.2.2: «Omnipotens rerum dominus et conditor unus, providens commoda humane salutis, discere iustitiam habitatores terre, sacre legis sacris decenter imperaboraculis... Quapropter si obediendum est Deo, diligenda est iustitia...»

<sup>973</sup> См.: Мареј Е. С. Понятие справедливости в трудах Исидора Севильского // *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2014. №2 (8). С. 365–377.

<sup>974</sup> Например, о епископах: Sent. III.38.1.: «Saepe per quos iustitia docetur...» См. гл. II. §2.

Конечно, такое утверждение является до определенной степени упрощением, сделанным ради выявления ключевых моментов в рассматриваемой здесь теме. Высказанному тезису можно противопоставить представленный в первом титуле первой книги «Вестготской правды» образ короля-законодателя, который фактически приравнивается к демиургу и сопоставляется с Творцом<sup>975</sup>. Впрочем, в свою очередь, согласно одной из гипотез, соответствующая часть «Вестготской правды» написана епископом Браулионом Сарагосским, который, видимо, руководил составлением всего свода законов<sup>976</sup>, и, как известно, ряд положений церковных соборов воспроизведены в этом правовом памятнике<sup>977</sup>.

В 31-м каноне епископы квалифицируются в качестве судей (*iudices*) – учитывая практику епископского суда, можно было бы этот термин игнорировать как технический. Но учитывая этимологизаторский метод Исидора<sup>978</sup>, председательствовавшего на этом соборе, и соседство с только что рассмотренным каноном, следует предположить, что за этим словоупотреблением стоит опять-таки отсылка к справедливости. И важно, что справедливость наравне с христианской любовью (*caritas*) являлась залогом общественного единства<sup>979</sup>. Таким образом, епископы, при соблюдении предписанных каноном правил, участвуя в подобных разбирательствах, были призваны сохранить социальную гармонию.

Связь королевской власти и епископата демонстрирует и 30-й канон IV Толедского собора. Согласно этому постановлению, епископам, чьи кафедры соседствуют с вражескими границами, запрещается посылать или принимать послания от иноземных народов, кроме тех случаев, когда прелат получил от королевской власти разрешение и распоряжение. Если какой-либо епископ нарушит этот запрет, о нем будет сообщено королю и на соборе на него будет

---

<sup>975</sup> Aurov O. Artifex legum...

<sup>976</sup> Ауров О. В. «Вестготская правда» («Книга приговоров»): причины, источники и основные этапы истории кодификации // Вестготская правда... С. 100–103.

<sup>977</sup> Вестготская правда... С. 485, прим. 1; С. 736, прим. 1 и т.д.

<sup>978</sup> Etym. IX.4.14: «Non est autem *iudex*, si non est in eo *iustitia*».

<sup>979</sup> Diff. II.156: «nunc partes iustitiae subiiciamus, cuius... est... *fraterna charitatis vincula amplecti*» Ibid. 158. См. ниже в §2.2.3.



наложено соответствующее наказание<sup>980</sup>. Конечно, этот канон, как и следующий, можно проинтерпретировать так, как это сделал еще Ф. Данн: эти соборные постановления свидетельствуют о росте политического значения епископата, который стал опорой королевской власти в борьбе против знати (о чем говорит 31-й канон), его участия в политических интригах и превращении церковных соборов в своего рода политические<sup>981</sup>. Эти утверждения бесспорны, особенно если вспомнить мятеж Герменегильда или позднее мятеж дукса Павла в Септимании, а также путь к власти самого короля Сисенанда, который в своем восстании против короля Свинтилы призвал на помощь франков<sup>982</sup> и чью власть легитимировал IV Толедский собор, осудив предыдущего правителя. Вместе с тем такого рода выводы во много анахронистичны, поскольку нерелексивно переносят на позднеантичную эпоху представления Нового времени, в частности о *политическом*.

Если интерпретировать 30-й канон в логике всего комплекса соборных постановлений, в том числе уже рассмотренных, а также в контексте стоящих за ними сочинений Исидора Севильского, то картина предстает не такой однозначной. Как неоднократно отмечалось, важнейшей составляющей идеология Толедского королевства была триада понятий *rex, gens et patria Gothorum*, являвшихся символами новой политической и социальной идентичности в рамках отдельного и самодостаточного региона *Spania*, а ключевой для этой концепции была идея единства (*unitas*) на основе католического христианства. Поэтому столь значительное число канонов IV Толедского собора посвящено религиозному единообразию в пределах указанного региона<sup>983</sup>. И если рассматривать канон в этом ключе, то становится ясно, что недозволенное общение епископов с

<sup>980</sup> IV Tolet. Can. 30: «*Confinitimi hostium sacerdotes praeter eas qui a regia potestate licentiam acceperunt aut quodlibet **mandatum**, ad gentem extraneam occulte accipere uel dirigere non praesumant*. Qui autem deprehenditur atque conuincitur, denuntiatus *principi apud concilium condigna animaduersione multabitur*».

<sup>981</sup> Dann F. Op. cit. Bd. 6. S. 447.

<sup>982</sup> Fredegar. Chronica. IV.73.

<sup>983</sup> IV Tolet. Can. 2, 5, 6, 9–14, 41 (упомянуты только те каноны, в которых имеется непосредственное указание на *Spania* и *Gallia*, т.е. Септиманию).

чужеземцами могло разрушить описанную конструкцию, в которой епископы выполняли функции, образно говоря, «ребер жесткости». И возможная нелояльность королю может прочитываться как нарушение коллегиальности епископата, благодаря которой сохранялось единство церкви<sup>984</sup>: ведь епископы, как и знать, выбирали короля при общем согласии, чтобы, пока сохраняется гармония единства (*unitatis concordia*), не возник раскол отечества и народа<sup>985</sup>.

Итак, согласно представлениям Исидора Севильского, епископат в отношении к королевской власти выступал легитимирующей ее силой, проводником соответствующей идеологии, главным помощником в сохранении общества и королевства в состоянии религиозно понятого единства. В свою очередь, ради сохранения порядка в церкви силовая власть короля направлялась епископами на точки социальных разломов, производимых магнатами.

### 1.3. Епископ и система городского управления: *curae episcopales*

С вопросом о взаимодействии епископа со светскими властями тесно связана проблема соотношения епископской власти с системой городского управления, во главе которого на рубеже Античности и Средневековья, как доказывает А. Гийю основе сочинений Григория Великого, стал епископ<sup>986</sup>, который уже с IV в. нередко контролировал муниципальное строительство, следил за состоянием рынков, медицинским обслуживанием и санитарной обстановкой в городе<sup>987</sup>, а также осуществлял контроль за городским благоустройством, содержанием тюрем и осуществлением погребений<sup>988</sup>. И хотя у Исидора имеется

<sup>984</sup> Orlandis J. La iglesia... P. 159–162.

<sup>985</sup> IV Tolet. Can 75: «sed defuncto in pace principe primatus totius gentis *cum sacerdotibus* successorem regni *consilio communi constituent*, ut dum *unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium* per uim atque ambitum oriatur».

<sup>986</sup> Guillou A. Op. cit. Впрочем, А. Гийю в этой статье опирается, главным образом, на сочинения Григория Великого.

<sup>987</sup> Курбатов Г.Л. Ранневизантийский город: Антиохия в IV в. Л., 1962. С. 278.

<sup>988</sup> Ляхин Е. В. Роль епископа в эволюции позднеимперского города в Греции IV – V вв. // *Antiquitas Iuuentae*: Сб. науч. тр. студентов и аспирантов / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. Саратов, 2007. С. 194.

лишь одно косвенное свидетельство о подобной деятельности епископа (см. ниже), мы все же можем сделать несколько гипотетических выводов.

Прежде чем перейти рассмотрению этого вопроса непосредственно, нужно сначала в качестве контекста отметить то значение, которое Исидор придавал разделению юрисдикции между епископами разных городов (*civitates*), а затем кратко рассмотреть состояние муниципальных институтов в эту эпоху.

Согласно Исидору, епископ решал все внутрицерковные дела своей епархии, и среди основных вопросов – распределение церковных чинов, в первую очередь пресвитеров и диаконов<sup>989</sup>. И если хорепископ (викарий епископа) мог самостоятельно назначать чтецов, субдиаконов, экзорцистов и аколитов, то священников и диаконов он ставил только с позволения епископа<sup>990</sup>. В этом контексте для прелата Севильи было важно разделение юрисдикции между епископами. Так, Исидор подчеркивает, что одним образом следует поступать в отношении тех, кто вверяется епископскому управлению, если они терпят беду, и другим образом – с теми, кто ему не вверен<sup>991</sup>. Хотя существование института хорепископата в вестготской Испании вызывает сомнения<sup>992</sup>, этот фрагмент из сочинения «О церковных службах» принципиален в контексте церковной дисциплины, субординации клира и территориальной организации церкви. Говоря о назначении пресвитеров и диаконов хорепископом, как и о поставлении последнего, Исидор подчеркивает, что все это должно происходить по воле

<sup>989</sup> Etym. VII.12.13: «Ipse enim efficit sacerdotes atque levitas: *ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit*: ipse quod unusquisque facere debeat ostendit».

<sup>990</sup> DEO II.6.1: «*Corepiscopi*, id est *uicarii episcoporum*, iuxta quod canones ipsi testantur, instituti sunt ad exemplum septuaginta seniorum tamquam consacerdotes propter sollicitudinem pauperum. *Hii in uicis et uillis constituti gubernant sibi commissas ecclesias*, habentes *licentiam constituere lectores, subdiaconos, exorcistas. Presbiteros autem aut diaconos ordinare non audent praeter conscientiam episcopi* in cuius *regione praeesse noscuntur*. Hii autem a *solo episcopo ciuitatis cuius adiacent ordinantur*».

<sup>991</sup> Sent. III.43.6: «*Aliter est agendum erga eos qui nostro committuntur regimini*, si offendunt, atque *aliter cum his qui nobis commissi non sunt*; qui si iusti sunt, uenerandi sunt; si uero delinquent, pro sola caritate, ut locus est, corripiendi sunt, non tamen cum seueritate, *sicut hii qui nobis regendi commissi sunt*».

<sup>992</sup> Kottje R. Isidor von Sevilla und der Chorepiskopat // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1972. №2 (28). S. 533–537.

епископа той епархии, к которой относится сам викарий<sup>993</sup>. Так как хореепископы отвечали за церкви в сельской местности (*in villis et vicis*), главным образом, отдаленной от главного города епархии, видимо, могли возникать спорные ситуации на приграничных с другими диоцезами территориях, что подтверждается соборными канонами эпохи Исидора<sup>994</sup>. Разделение юрисдикции епископов соответствовало старой норме, которую Исидор воспроизводит в своем тексте: в одном городе (*civitas*) не может быть много епископов<sup>995</sup>. Остальных церковных вопросов, которые решал епископ в своей епархии (например, ремонт церковных зданий), Исидор в рассматриваемых сочинениях не касается, однако это не означает отсутствие забот у прелата: городское управление находилось в критической ситуации по всей Римской империи уже с IV в.

Существуют различные точки зрения на вопрос о существовании муниципального строя в течение вестготского периода испанской истории. Так, одни исследователи считают, что муниципальная система исчезла уже в VI в. или в начале VII в.<sup>996</sup> (например, к этому времени в некоторых городах перестали функционировать городские советы)<sup>997</sup>. Другие полагают, что это произошло в конце VII – начале VIII вв.<sup>998</sup> Это – крайние точки зрения (если не считать тех, согласно которым римский муниципальный строй существовал непрерывно вплоть до самой Реконкисты), остальные же датируют окончательный упадок муниципиев в рамках VII в. (630-е гг., 650-е гг. и проч.). Наиболее взвешенной представляется точка зрения Л. Гарсиа Морено, который, отчасти следуя за М. Куликовски,

---

<sup>993</sup> DEO II.6.1.

<sup>994</sup> II Hisp. Can 1, 2; IV Tolet. Can. 34.

<sup>995</sup> DEO II.7.3: «Vnde et ad Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi scribit, de presbiteris omlnino tacuit, quia eos in episcoporum nomine comprehendit. Secundus enim et paene coniunctus gradus est, sicut et ad Philippenses episcopis et diaconibus scribit, cum *una ciuitas plures episcopos habere non possit*».

<sup>996</sup> Sánchez-Albornoz C. Ruina y extinción del municipio romano... P. 50–51, passim. Корсунский А. Р. Указ. соч. С. 5, 286, 301.

<sup>997</sup> Клауде Д. Указ. соч. С. 197.

<sup>998</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. II. P. 259–260, 297–298.

полагает, что в VII в. сохранение муниципальных институтов варьировалось от региона к региону<sup>999</sup>.

Ряд свидетельств о существовании курии и соответствующих магистратур сохранились в так называемых «Вестготских формулах»<sup>1000</sup>, а также в «Житие св. Эмилиана» Браулиона Сарагосского<sup>1001</sup>. Более того, не говоря обо всей системе в целом, можно, опираясь на один из законов короля Хиндасвинта (641 – 652), предположить: основа муниципального строя – куриалы – в середине VII в. еще продолжала существовать. Согласно этому закону, имущество куриалов являлось материальным обеспечением средств, шедшими на общественные нужды<sup>1002</sup>. Что же касается городских советов – курий, то их полномочия сильно сузились, и уже к началу VII в. они занимались только теми делами, которые горожане добровольно предоставили в их распоряжение<sup>1003</sup>.

Однако, какие бы ни существовали датировки исчезновения римского городского порядка в Вестготском королевстве, важно подчеркнуть, что Исидор Севильский (ок. 560 – 636) был свидетелем так или иначе еще функционировавшей муниципальной системы.

Относительно конкретных муниципальных магистратур в VII в. возможно сказать очень немного. Так, источники этого времени фиксирует лишь

<sup>999</sup> *García Moreno L. A.* Building an ethnic identity for a new Gothic and Roman nobility: Córdoba 615 AD // *Romans, barbarians, and the transformation of the Roman world: Cultural interaction and the creation of identity in late antiquity* / Ed. by R. Mathisen, D. Shanzer. Farnham; Burlington: Ashgate Press, 2011. P. 272.

<sup>1000</sup> *Formulae Wisigothicae*. 21: «Quam etiam tibi, fili ili., scribendam mandaui, ita ut post transitum meum die legitimo hanc uoluntatis meae epistolam *apud curiae ordinem* gestis publicis facias adcorporare». Ibid. 25: «Gesta. Acta habita Patrici[a] Corduba apud illum et illum *principales*, illum curatorem, illos *magistratos*... Ex officio *curiae* est accepta et lecta... Gesta apud nobis habita subscripsit ill., *magister* ill. conscripsit».

<sup>1001</sup> *Vita Emiliani*. 23: «Item *curialis Maximi filiam*, nomine Columbam, daemon invaserat congressione dira, et membrorum instabilitate incauta».

<sup>1002</sup> LI V.4.19: «Si cura rei familiaris omitti non debet, quanto magis *utilitatis publice*, quam semper exerceri vel augeri necesse est. *Curiales* igitur vel privati, qui *caballos ponere vel in arca publica functionem exolvere* consueti sunt, numquam quidem facultatem suam vendere vel donare vel commutatione aliqua debent, alienare... Ipsis interim curialibus vel privatis inter se vendendi, donandi vel commutandi ita licitum erit, ut ille, qui acceperit, functionem rei acceptae publicis utilitatibus inpendere non recuset».

<sup>1003</sup> *Клауде Д.* Указ. соч. С. 197. Главным образом, заверения завещаний, сделок и проч., на что указывают примеры из «Вестготских формул». См. также: *Jones A. H. M.* Op. cit. Vol. 2. P. 761.

дефенсора<sup>1004</sup>. В Испании его должность оставалась самостоятельной и епископы не приняли на себя его функции подобно тому, как это было в остальных европейских странах, например, Галлии<sup>1005</sup>. Среди муниципальных должностей иногда называют, видимо из-за их выборности, сборщиков налогов – нумерариев (*numerarii*)<sup>1006</sup>. К середине VII в. невозможно найти указания на существование таких муниципальных должностей, как куратор или как экзактор<sup>1007</sup>, табуларий и сусцептор, чье участие в жизни города и округа еще в VI в. и даже в начале VII в. было засвидетельствовано имеющимися источниками (например, у Исидора). Что же касается исконных муниципальных магистратур – дуумвиров, эдилов и квесторов, то их упоминания пропадают еще в начале эпохи домината<sup>1008</sup>.

Во многом это связано с перестановкой сил в муниципиях и появлением новых должностей – куратора, а затем и дефенсора (в 364 г.), теперь игравших первую роль в провинциальных городах. Исключение составляла, наверное, только Северная Африка: здесь кураторы и дефенсоры не заменяли традиционные магистратуры, как в других частях Римской империи<sup>1009</sup> (по крайней мере, этот процесс шел не так активно). Действительно, в происходящих из этого региона надписях позднеимперского времени дуумвиры и эдилы упоминаются достаточно

<sup>1004</sup> LI II.1.25; XII.1.2.

<sup>1005</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. P. 291–293, 296. Надо сказать, что Э. Перес-Пужоль несколько преувеличивает уникальность Испании в этом отношении. Так, в Бургундии самостоятельная фигура дефенсора сохранялась до IX и даже X в., см.: *Мюссе Л.* Варварские нашествия на Европу: германский натиск. СПб., 2008. С. 250.

<sup>1006</sup> *Pérez Pujol E.* Op. cit. P. 305. Однако, как кажется, нумерарии были все же частью общекоролевской фискальной системы – на этом уровне проявлялось взаимодействие центральной и местной власти.

<sup>1007</sup> Правда, во второй половине VII в. слово «exactor» встречается, как минимум, встречается один раз: в законе короле Эрвиги о прощении налоговых долгов (683 г.). Однако «exactor», видимо, обозначает здесь сборщика вообще, а не конкретный римский институт, доживший до последних лет Вестготского королевства, см.: *Thompson E. A.* Op. cit. P. 215.

<sup>1008</sup> В Поздней Античности последние упоминания о *duumviri* восходит к VI в., см.: *Curchin L. A.* The end of local magistrates in the Roman Empire // *Gerión*. 2014. №32. P. 283–284. Упоминания об эдилах и квесторах уже начинают исчезать уже с III в., см.: *Abbott F. F., Johnson A. C.* Municipal Administration in the Roman Empire. Princeton, 1926. P. 89.

<sup>1009</sup> *Liebeschütz W.* The end of the ancient city // *The City in Late Antiquity* / Ed. by Rich J. London, New York, 1992. P. 23; *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425 – 600 / Ed. by Cameron A., Ward-Perkins B., Whitby M. Cambridge, 2008. P. 233.

часто<sup>1010</sup>. Впрочем, что касается дуумвиров, то по всей империи они продолжали существовать наравне с куратором и дефенсором, которые оттеснили их на последнее место в муниципальной жизни. Еще в V в. в каждом муниципии действовали все эти три магистратуры одновременно<sup>1011</sup>.

Исидор упоминает куриалов, принципалов, магистратов и дуумвиров, а также квесторов<sup>1012</sup>. Однако квесторы у Исидора, судя по всему, отношение к муниципальному порядку не имеют<sup>1013</sup>. Таким образом, опираясь на эти данные, можно предполагать: если в эпоху Исидора Севильского и сохранились исконные муниципальные должности, то ими могли быть только дуумвиры (а, точнее, именно принципалы, хотя это не было наименованием собственно должности). Из возникших позже, видимо, могли в ряде мест действовать дефенсоры, но круг их полномочий уже сильно сузился. Все это свидетельствует обо очередном изменении диспозиции сил в системе городского управления.

Итак, на основании одного имеющегося в рассматриваемых источниках косвенного свидетельства можно предположить, что епископ перенял ряд их функций, которые входили в состав «епископских забот» (*curae episcopales*). Это

<sup>1010</sup> Lepelley C. The survival and fall of the classical city in Late Roman Africa // The City in Late Antiquity... P. 62.

<sup>1011</sup> Петрушевский Д. М. Указ. соч. С. 126.

<sup>1012</sup> Etym. IX.4.24–25: «Curiales autem idem et decuriones. Et dicti curiales, quia civilia munera procurant et exequuntur. Principales, magistrati et **duumvirales curialium officiorum ordines sunt**. Principales dicti, quod primi sint magistratibus. 26. Magistrati vero, quod maiores sunt reliquis officiis. **Duumvirales \*\*\***» (это единственное упоминание дуумвиров в корпусе текстов Исидора); Diff. I.336 (108): «Inter curulem et curialem. Curiales officiales publici, curules uero sellae in quibus magistratus sedentes iura reddunt». См. также: Diff. I. 338 (371): «Inter municipem et municipalem. Municipales sunt curialium maiores dicti eo quod fisci munera accipiant; municipales autem originales ciues sunt et in locum officium gerentes».

<sup>1013</sup> Etym. IX.4.16: «Idem et **quaestores** quasi **quaesitores**, eo quod **quaestionibus praesunt**. Consilium enim et causa apud eos est»; Etym. X.232: «**Quaestor** a **quaerendo** dictus, quasi **quaesitor**»; Etym. XVIII.15.2: «Iudicium autem prius inquisitio vocabatur; unde et actores iudiciorum et praepositos quaestores vel **quaesitores** vocamus». Исидор, говоря об этимологии данного слова, следует за Марком Теренцием Варроном (116 – 27 до н.э.): Marcus Terentius Varro. De lingua latina. 5.81: «...**quaestores a quaerendo**, qui conquirerent publicas pecunias et maleficia, quae triumviri capitales nunc conquirunt; ab his postea qui quaestionum iudicia exercent quaesitores dicti». Однако Варрон, как можно заметить, не связывает напрямую эту должность с судом и отличает квестора от следователя (quaesitor). Исидор, напротив, делает это весьма настойчиво – видимо, в «Этимологиях» речь идет вовсе не о должности квестора муниципия, заведовавшего городской казной.

словосочетание подразумевало, в первую очередь, светские мероприятия. В своих «Сентенциях» Исидор Севильский пишет, что поскольку трудно жить в спокойствии стремящимся к бремени епископских забот, Бог часто заранее готовит к принятию управления тех, кто более предаётся мирским хлопотам<sup>1014</sup>. Более того, в предшествующей своей сентенции прелат Севильи говорит, что в большинстве случаев провидением Божьего решения рукополагаются те предстоятели, которые следуют мирскому и внешнему, чтобы, пока они себя целиком посвящают мирским делам, духовные люди (*spiritalis*) более заботились о созерцательной жизни<sup>1015</sup>.

Данные рассуждения, как видно из приведенной цитаты, находятся в контексте подразумеваемой оппозиции деятельной и созерцательной жизни (*vita activa – vita contemplativa*). И деятельность епископа соотносится как раз с первым из названных вариантов образа жизни, который сохранял свои исходные античные социально-политические коннотации<sup>1016</sup>. Поэтому именно в таком, традиционно публично-правовом контексте и следует здесь рассматривать словосочетание *curae episcopales*.

В римском публичном праве термин *cura* (забота, попечение) обозначал служебные обязанности государственных должностных лиц, связанных с различными ветвями управления<sup>1017</sup>. При этом он предполагал наличие гражданской власти (*potestas*) у исполнителя соответствующих функций<sup>1018</sup>. Так, в республиканскую эпоху основными обязанностями, например, эдилов были следующие заботы: *cura urbis* (наблюдение за порядком в городе), *cura annonae* (забота о снабжении города продовольствием и надзор за торговлей), *cura ludorum*

<sup>1014</sup> Sent. III.39.1b–3: «Quia dura sunt quiete uiuere uolentium sarcina *curarum episcopaliū*, prouidet saepe Deus curis deditos saecularibus ad susceptionem regiminis...».

<sup>1015</sup> Ibid. 39.1a: «Prouidentia plerumque diuini consilii ordinantur *praepositi* mundana et exteriora sectantes, ut, dum *temporalibus rebus se totos inpendunt*, spiritalis tuitiorem uitam contemplationis exerceant».

<sup>1016</sup> См. следующий параграф.

<sup>1017</sup> Berger. P. 420.

<sup>1018</sup> Pauly-Wissowa RE. Stuttgart, 1901. Bd. IV. Sp. 1762. Важно отметить, что начиная с эпохи принципата рассматриваемое слово нередко выступало синонимом термина «*officium*» (должность, обязанность).



(забота об устройстве общественных игр и зрелищ)<sup>1019</sup>. Так как в целом местное самоуправление было организовано по образцу Рима, то и муниципальные эдилы выполняли те же функции, что и римские<sup>1020</sup>. Среди множества прочих забот также следует назвать следующие: *cura viarum* (контроль за исправностью дорог и их ремонт), *cura aquarum* (забота о водоснабжении города), *cura operum publicorum* (заботы, связанные с общественными зданиями, их строительство, ремонт, сдача внаем, заключение договоров с арендаторами и проч.), *cura templi / fani* (попечение о храме или святилище). Постепенно в эпоху принципата для исполнения отдельных функций, ответственность за которые ранее принадлежала целому ряду магистратур, появляются институционально оформленные должности — *curatores*<sup>1021</sup>. Например, для обеспечения муниципиев продовольствием наряду с эдилами появляются *curatores annonae* или *frumenti* (попечители продовольствия / хлеба)<sup>1022</sup>.

Сказанного достаточно, чтобы уяснить смысловое ядро термина *cura* в его публично-правовом значении. Соответствующее словоупотребление встречается у Исидора в контексте жизнеобеспечения и жизнедеятельности монастыря и связанных с этим обязанностей (как раз здесь чувствуется отмеченная синонимичность слов *officium* и *cura*), например: заботы о монастырских владениях, о надлежащем состоянии здания монастырской церкви, о гостеприимстве, о саженцах для сада, надзор за пастухами (или птичниками?) и

<sup>1019</sup> Покровский И. А. Указ. соч. С. 114. Автор имеет в виду известное место из Цицерона: *Cic. De Legibus. III. 3.7: «Suntoque aediles curatores urbis annonae ludorumque sollemnium, ollisque ad honoris amplioris gradum is primus ascensus esto».*

<sup>1020</sup> Pauly-Wissowa RE. Stuttgart, 1894. Bd. I.1. Sp. 462.

<sup>1021</sup> Покровский И. А. Указ. соч. С. 189; Pauly-Wissowa RE. Stuttgart, 1901. Bd. 4. — Sp. 1761. О *curatores* императорской эпохи: Ibid. Sp. 1774–1813.

<sup>1022</sup> Pauly-Wissowa RE. Stuttgart, 1894. Bd. I, 2. Sp. 2319; Ibid. Bd. IV. Sp. 1800. Не стоит забывать и о *curatores rei publicae* (попечители государственных интересов), которые сначала были поставлены для финансового управления неблагополучных в этом смысле муниципиев, однако впоследствии они стали выполнять общий правительственный контроль, см.: Ibid. Bd. IV. Sp. 1806–1811; Покровский И. А. Указ. соч. С. 189; Петрушевский Д. М. Указ. соч. С. 123–125.

рыбаками, а также заботы, касающиеся приготовления и приема пищи, и попечение о кормлении детей<sup>1023</sup>.

Учитывая все сказанное (состояние муниципального строя в исследуемый период, традиционно римское значение термина *cura* и его употребление Исидором), можно предположить, что словосочетание *curae episcopales*, в определенной степени имея публично-правовой характер, подразумевало деятельность епископа, связанную с жизнеобеспечением города (в первую очередь, в продовольственной части). Сюда могла также относиться обязанность епископа по ремонту церквей его епархии<sup>1024</sup>.

Следует заметить: ранее термин *cura* (попечение), касавшийся основной функции епископа, был рассмотрен в частноправовом аспекте (см. выше). Однако смещение границ частного и публичного не должно смущать<sup>1025</sup>. В частности, применительно к указанному слово эти значения частично разносятся за счет употребления разного числа: *cura* (ед.ч.) как надзор и попечение, *curae* (мн. ч.) как отдельные области деятельности епископа.

\*\*\*

Таким образом, в сочинениях Исидора Севильского епископ, являвшийся одной из центральных фигур в среде граждан каждого города, предстает в качестве

<sup>1023</sup> Как нигде, здесь примечательны не только словосочетания с *cura*, но и весь сопутствующий текст: *Regula monachorum*. 21.1–5: «Ad praepositum autem pertinet sollicitudo monachorum, actio causarum, ***cura possessionum***, satio agrorum, plantatio et cultura vinearum, diligentia gregum, constructio aedificiorum, opus carpentariorum, sive fabrorum. Ad custodem sacrarii pertinet ***cura vel custodia templi***... 2. Ad janitorem pertinebit ***cura hospitum***, denuntiatio advenientium, custodia exteriorum claustrorum. ... Ad hunc [cellarium] quoque pertinent horrea, greges ovium et porcorum, lana et linum, de area sollicitudo, cibaria administrandi pistoribus, jumentis, bobus et avibus, industria quoque calceamentorum, ***cura pastorum, seu piscatorum***. 3. Ad hebdomadarium pertinet ***cura ferculorum***, administratio mensarum, signum dandi in diurnis officiis, sive in collatione, vel in collecta post solis occubitum. Ad hortulanum quoque pertinebit munitio custodiaque hortarum, alvearia apum, cura seminum diversorum, ac denuntiatio quid et quando oporteat in hortis seri, sive plantari... 5. Porro ***cura nutriendorum parvulorum*** pertinebit ad virum quem elegerit Pater, sanctum sapientemque, atque aetate gravem, informantem parvulos non solum studiis litterarum, sed etiam documentis magisterioque virtutum. ***Cura peregrinorum***, vel pauperum eleemosyna pertinebit ad eum cui dispensationis potestas commissa est».

<sup>1024</sup> IV Tolet. Can. 36: «Episcopum per cunctas dioceses parruciasque suas per singulos annos ire oportet ut exquirat quid unaquaeque ***basilica in reparationem sui indigeat***».

<sup>1025</sup> Шершеневич Г.Ф. Указ. соч. С. 558–567.

главного регулятора социальных отношений на основе справедливости (*iustitia*) и представителя квази-публичной власти королевства, и в этом отношении он был сопоставим с комитом города (*comes civitatis*). Заботы епископа о городском управлении и жизнеобеспечении города предстают логичным отражением его положения в общине (*civitas*).

Комит города являлся одним из основных оппонентов епископа в его защите бедных. И, вероятно, именно комит как другое ключевое лицо в городе вмешивался в выборы епископа. Помимо обличения и отлучения, важнейшим средством борьбы с магнатами был провинциальный церковный собор. При этом контроль за явкой на собор ответчиков и исправлением обеспечивало должностное лицо (*regius executor*), назначавшееся королем по просьбе соответствующего митрополита.

В крайних случаях епископ должен был напрямую обратиться к королю, чтобы тот навел порядок своей силовой властью (*potestas*), которой не обладал епископ, и защитил пастыря и паству. Эта идея, разработанная в «Сентенциях», закрепляется в 32-м каноне IV Толедского собора (633 г.). По мнению Исидора, основное предназначение королевской власти состояло в защите церкви и восстановлении церковной дисциплины, поскольку королю, сопоставляемому с помазанником Божьим, Христос вверил свою церковь для попечения. Поэтому именно епископы легитимировали власть короля и выступали проводником идеологии единства (*unitas*), поддерживая общность и целостность всего королевства.

## § 2. Епископ и общество

### 2.1. Общество в концепции Исидора Севильского (общие положения)

#### 2.1.1. Община в сочинениях Исидора Севильского: вводные замечания

В своих сочинениях Исидор Севильский пользуется традиционной римской социально-политической терминологией для описания общества, понятие которого

как такового в полной мере еще не выработалось. Прелат Севильи выделяет три уровня сообществ: фамилия, город и племя (народ какой-либо страны)<sup>1026</sup>.

Именно второй уровень имеет принципиальное значение в рамках рассматриваемой темы, поскольку в Поздней Античности город, точнее *civitas*, оставался основой социально-политической жизни<sup>1027</sup>. Более того, идея города, истоки которой формировались именно в это время, стала ключевым концептом для средневековой цивилизации<sup>1028</sup>. *Civitas* являлась основой административной деления Римской империи, которое переняла и церковь<sup>1029</sup>. Христианство долгое время было именно городской религией, которая повлияла на изменение сущности города как в архитектурном<sup>1030</sup>, так и собственно социальном плане. Сущность традиционной гражданской общины, которой и являлась *civitas*, трансформировалась под влиянием церкви, мыслимой как гражданская община нового типа с новым гражданством<sup>1031</sup>. Так, концепт *cives* постепенно вытесняется или, точнее, постепенно стремится слиться с другим – *cives Christianus* (как и *populus romanus* – *populus Dei*<sup>1032</sup>). Все эти явления сопровождались постепенным упадком традиционных муниципальных структур и трансформацией греко-римских полисных ценностей.

Так, в Италии, по крайней мере в центрально-северной ее части, античная *civitas* полностью вытесняется церковной общиной уже в эпоху папы Григория

<sup>1026</sup> Etym. XV.2.2: «Tres autem sunt societates: familiarum, urbium, gentium».

<sup>1027</sup> Díaz P. C. City and Territory in Hispania in Late Antiquity // Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. by G. P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 3–35, esp. 23 ff., 32–35.

<sup>1028</sup> См.: Уколова В. И. Город как парадигма средневековой культуры // Средние века. 2000. №61. С. 154–168; Мажуга В. И. Культурные идеалы античности в средневековой Европе. Город как их символ // Городская культура. Средневековые и начало Нового времени / Под ред. В.И. Рутенбурга. Л.: «Наука», 1986. С. 237–248.

<sup>1029</sup> Например: Уоллес-Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье 400–1000. СПб., 2002. С. 26–27.

<sup>1030</sup> Marcone A. La cristianizzazione della civitas in occidente // El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre 1996). Vitoria, Gasteiz: 2000. P. 53–65.

<sup>1031</sup> Общая история Церкви. В 2 т. / Сост., отв. ред. В.В. Симонов]. Т. 1. Кн. 1. От зарождения Церкви к Реформации: I–XV века. М.: Наука, 2017. С. 230–231.

<sup>1032</sup> Nero C. L. Christiana Dignitas: New Christian Criteria for Citizenship in the Late Roman Empire // Medieval Encounters. 2001. №2 (7). P. 146–164.

Великого<sup>1033</sup>. В целом, в разных частях Западной Римской империи описанный процесс происходил неоднородно и был обусловлен региональными особенностями. В Испании в VII в. *civitas* (как и уже синонимичный *urbs*) все еще составляет ядро территориальной организации Толедского королевства<sup>1034</sup>. *Civitas* оставалась одновременно единицей административно-территориального деления, представители короля в городах (по крайней мере, поначалу они были таковыми), именовались *comites civitatum*, не говоря уже о том, что епископские епархии совпадали с границами *civitates*<sup>1035</sup>. Проявления упадка старых гражданских структур возможно увидеть на примере такой административной единицы, как провинция, только в конце названного столетия<sup>1036</sup>. Вместе с тем территориальная организация *civitas* уже претерпевает изменения, и *territorium*, бывшей ее частью, может порой в источниках той эпохи уже противопоставляться *civitas* как некая самостоятельная структура<sup>1037</sup>. Впрочем, нас интересует не столько собственно институциональные изменения *civitas* как административной единицы, сколько трансформация города как социального пространства, в рамках которого выстраивается новая система общественных отношений, принципов, идеалов и социально значимых представлений.

Итак, Исидор определяет *civitas* как множество людей, связанных узами общности, и этот термин указывает именно на людей<sup>1038</sup>. И хотя он сохраняет традиционное принципиальное различие *urbs* как города в архитектурном плане, а

<sup>1033</sup> *Violante C.* Op. cit. P. 963–1158, spec. 972–1011. Начало этого процесса нашло отражение в формулировке папой Геласием I нового принципа принадлежности к диоцезу (*territorium etiam non facere dioecesim*): ключевым критерием было крещение определенным епископом – общину составляла именно группа верующих, объединенных вокруг епископа, их крестивших, а территориальные структуры римского административного деления отходили уже на задний план.

<sup>1034</sup> *Martin C.* Op. cit. P. 60.

<sup>1035</sup> *Kulikowski M.* Late Roman Spain and Its Cities. Baltimore, 2004. Passim.; *Garcia Moreno L. A.* Historia... P. 263–266; 326–328; *Orlandis J.* Historia... P. 142–145.

<sup>1036</sup> *Martin C.* Op. cit. P. 81–82.

<sup>1037</sup> *Ibid.* P. 63–64.

<sup>1038</sup> Etym. XV.2.1: «*Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata*, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis... Nam urbs ipsa moenia sunt, *civitas* autem non saxa, sed *habitatores* vocantur»; Diff. I.329 (587): «Inter urbem et ciuitatem ha distinguit Cicem ut urbem moenia, *ciuitatem significet incolas urbis*».

*civitas* как гражданского коллектива<sup>1039</sup>, тем не менее, в его сочинениях, как и в других текстах вестготской эпохи, они часто употребляются как синонимы<sup>1040</sup>. Тем более что и сам Исидор указывает, что крепость (*oppidum*) имеет отношение к людям, городская община (*civitas*) – к законам, город – к тому и другому<sup>1041</sup>.

*Civitas* для Исидора, таким образом, оказывается, в первую очередь, именно общиной, поэтому она синонимична народу – *populus*<sup>1042</sup>. Нередко в текстах севильского епископа именно так обозначается паства, причем она соотносится, прежде всего, именно с горожанами<sup>1043</sup>. Народ (*populus*), по его словам, – это собрание множества людей, связанных согласием в вопросах права и единодушной общностью (*concordi communione*)<sup>1044</sup>. Уже само это определение нуждается в комментарии. С одной стороны, можно предположить, что оно заимствовано у Цицерона (106–43 до н.э.), который в начале своего трактата «О государстве» пишет, что народ есть не всякое собрание людей, соединенных любым образом, а собрание множества людей, связанных согласием в вопросах права и общим благом (общностью пользы)<sup>1045</sup>. Однако, с другой стороны, хорошо видно, что вторая часть определения Исидора несколько отличается от цicerоновского (*concordi communione* вместо *utilitatis communione*). И это вовсе не случайность: за этой

<sup>1039</sup> См. предыдущую сноску. О самом различии *urbs* и *civitas*, см., например, классическую работу: Фюстель де Куланж Н. Д. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906. С. 143–144.

<sup>1040</sup> Etym. XV.2.17: «Moenia sunt muri civitatis, dicta ab eo quod muniunt civitatem». См. также: Etym. IX.2; XV.1.1; *cfr.*: Etym. XII.6.38: «*Civitas* Syriae, quae nunc *Tyrus* dicitur, olim Sarra vocabatur a pisce quodam qui illic abundat»; Etym. XV.1.27: «*Tyrus urbs* Phoenicum condita a Phoenicibus fuit. Haec est *civitas* ex qua aurum regi Salomoni deferebatur». См. также: Martin C. Op. cit. P. 34.

<sup>1041</sup> Diff. I. 329 (587): «Porro oppidum ad habitantes pertinet, *ciuitas ad leges, urbis ad utrumque*».

<sup>1042</sup> Etym. V.5.1: «Ius civile est quod quisque *populus vel civitas* sibi proprium humana divinaque causa constituit»; Etym. IX.4.6: «*Populus ergo tota civitas est*».

<sup>1043</sup> Etym. IX.4.3: «Est autem *domus unius familiae habitatio*, sicut *urbs unius populi*, sicut orbis domicilium totius generis humani»; Diff. I.331 (450): «Item rursus inter populum et populos. Cum enim populos numero plurali dicimus, urbes significamus; cum populum, unius multitudinem dicitatis intelligimus» С одной стороны, нужно учитывать синонимичность терминов *urbs* и *civitas*, с другой – это коррелируется с известными фактами, что церковные структуры в Толедском королевстве еще были сосредоточены, главным образом, в городах, а сельская местность оставалась еще не до конца христианизированной.

<sup>1044</sup> Etym. IX.4.5: «Populus est humanae multitudinis, *iuris consensu et concordia communione sociatus*».

<sup>1045</sup> Cic. De Republica. I.25.39: «Est igitur, inquit Africanus, res publica respopuli, *populus* autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*».

трансформацией стоит синтез традиционно римских христианских представлений об обществе. Основа последних была заложена Аврелием Августином (354–430). Не останавливаясь подробно на его споре с Цицероном, где в главу угла было поставлено понимание справедливости, приведем лишь само определение, данное епископом Гиппона: народ – это собрание множества разумных людей, объединенных единоклюшней общностью вещей, которые они любят<sup>1046</sup>.

Своеобразное «усечение» Исидором также и августиновского определения мотивировано, видимо, не только стремлением придать дефиниции цицероновскую стройность. Можно предположить, что под «общностью» севильский епископ имеет в виду церковное единение, осуществляемое через причастие<sup>1047</sup> и имеющее своей основой крещение<sup>1048</sup>. К этому же отсылает и прилагательное *concors*, соотносимое с существительным *concordia* (согласие, единоклюшие), которое состоит, как пишет Исидор, в христианской любви (*caritas*)<sup>1049</sup>.

После разобранного определения прелат Севильи, следуя античной традиции, замечает, что народ отличается от плебса тем, что первый включает в себя всех граждан, в том числе – и старейшин города (*seniores civitatis*). Народ – это весь город, а плебс же – толпа простонародья (*vulgus*), не соотносимая со статусом первых лиц общины<sup>1050</sup>. Схожее слова Исидор использует в «Дифференциях»: плебс тем отличается от народа, что народ является общей совокупностью граждан

<sup>1046</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.24: «Populus est coetus multitudinis rationalis, *rerum quas diligit concordi communione* sociatus».

<sup>1047</sup> Все это обозначается одним словом *communio*, см.: Niermeyer. P. 223. См.: Sent. I.22.7: «Qui scelerate uiuunt in ecclesia, et *communicare* non desinunt, putantes se tali *communione mundari*, discant nihil ad emundationem proficere sibi»; Sent. III. 46.8: «Nonnulli praesules gregis quosdam *pro peccato a communione eiciunt, ut paeniteant*, sed quali sorte uiuere debeant, ad melius exhortandos non uisitant».

<sup>1048</sup> Sent. I.22. De baptismo et communione.

<sup>1049</sup> Etym. VI.19.5: «Alii chorum dixerunt a *concordia, quae in caritate consistit*; quia, si caritatem non habeat, respondere conuenienter non potest».

<sup>1050</sup> Etym. IX.4.5: «Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordi communione sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod *populus universi cives* sunt, *connumeratis senioribus civitatis*. [Plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis.] 6. *Populus* ergo *tota civitas* est; *vulgus* vero *plebs* est... Vulgus est passim inhabitans multitudo, quasi *quisque quo vult*». Ср. с определением из «Институций» римского юриста Гая II в.: Gai Institutiones. I.3: «Plebs autem a populo eo distat, quod *populi appellatione universi cives significantur, connumeratis et patriciis*; *plebis* autem appellatione *sine patriciis ceteri cives* significantur».

вместе со старейшинами<sup>1051</sup>. Плебс, соотносимый с толпой, не представляет собой никакого организованного сообщества (*quasi quisque quo vult*). Поэтому он не может быть источником публично-правового действия, в отличие от народа<sup>1052</sup>, который традиционно в узком смысле понимался как совокупность людей, собравшихся в народном собрании<sup>1053</sup>. 19-й канон IV Толедского собора, посвященный выборам епископа, наглядно подтверждает сказанное: епископа наравне с клиром выбирает народ / община (*populus*), что в этом постановлении равнозначно гражданам (*cives*)<sup>1054</sup> – тем самым подчеркивается избирательное право паствы, очевидным образом сопоставимое в праве членов гражданского коллектива выбирать магистратов.

Получается, что *populus* как община воспринимается Исидором как организованное, согласное и единое в своих стремлениях (в том числе в вопросе выборов епископа) сообщество христиан, которое является членом тела Христова, т.е. церкви<sup>1055</sup>, но при этом, видимо, отличается от клира<sup>1056</sup>. Вместе с тем согласие, единство и сплоченность, благодаря которым люди объединяются в целое не являлись само собой разумеющимися: это состояние надлежит беречь и поддерживать епископу. Поэтому вполне логичным оказывается появления в «Сентенциях» негативных примеров предстоятелей, подрывающих единство паствы своей склонностью к плотским утехам, из-за чего жизнь подчиненных часто становится хуже. Далее, в качестве кары народу (*plebs*) появляются такие епископы, которые плохим примером разрушают общину (*populus*), а не укрепляют

<sup>1051</sup> Diff. I. 330 (445): «Inter plebem et populum. Plebs a populo eo distat, quod populus est generalis uniuersitas ciuium cum senioribus, plebs autem humilis et abiecta».

<sup>1052</sup> Например: Etym. V.5.1: «*Ius civile est quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit*».

<sup>1053</sup> Berger. P. 636.

<sup>1054</sup> IV Tolet. Can. 19: «Sed nec ille deinceps sacerdos erit quem nec clerus nec *populus* propriae ciuitatis elegit uel auctoritas metropolitani uel comprouincialium sacerdotum assensio exquisiuit... tunc secundum synodalia et decretalia constituta cum omnium clericorum uel *ciuium* uoluntate ab uniuersis comprouincialibus episcopis aut certe a tribus in sacerdotio die Dominica consecrabitur».

<sup>1055</sup> Для Исидора народ (*populus*), исповедующий христианство, является членом тела Христова: Sent. III.49.3: «*Membra quippe Christi fideles sunt populi*».

<sup>1056</sup> При этом не совпадающую с клиром: Etym. VII.14.9: «*Laicus popularis. LAOS enim Graece populus dicitur*».



ее<sup>1057</sup>. И хотя у Исидора слова *populus* и *plebs*, когда речь идет о пастве, чаще всего используются как синонимы<sup>1058</sup>, пример из «Сентенций» позволяет заключить, что исидоров *populus* оказывается структурой или своеобразной матрицей, а *plebs* – ее наполнением. В этом отношении характерно использование слов, обозначающих конструкцию / деструкцию, строительство / разрушение применительно к пастве именно как *populus* – *aedificare* / *destruere*<sup>1059</sup>. Примечательно, что такое словоупотребление не зафиксировано в классической латыни и что указанные глаголы по отношению к *plebs* не используются.

Таким образом, подводя промежуточный итог, *populus* / *civitas* предстает как трансформированная гражданская община христиан, организованная вокруг крещения, причастия и епископа, от которого зависело существование самой общины как согласованного сообщества и во время выборов которого паства выступала как своего рода гражданский коллектив.

<sup>1057</sup> Sent. III.38.3: «Ex carnalium praepositorum exemplo, plerumque fit uita deterior subditorum, et *plebis* merito fiunt tales sacerdotes, qui *exemplo deteriori populum destruant, non aedificent*».

<sup>1058</sup> Например, Etym. VI.8.2: «Secundum genus *homiliae* sunt, quas Latini verbum appellant, *quae proferuntur in populis*. Tertium tomi, quos nos libros vel volumina nuncupamus. *Homiliae autem ad vulgus loquuntur*, tomi vero, id est libri, maiores sunt disputationes»; DEO II.11.1: «Isti quippe, dum ordinantur, primum de eorum conversatione *episcopus verbum facit ad populum*. Deinde *coram plebe* tradit eis Codicem apicum divinatorum ad Dei verbum annuntiandum»; Sent. III.46.7: «*Boni pastores populi debent delicta deflere* et totos se planctibus tradere, imitantes Hieremiam prophetam diceritem: Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrimarum? et plorabo die ac nocte interfectos populi mei. Tanquam propria igitur *delicta plebis peccata sacerdos flere debet*...»; Sent. III. 48.11: «Reges quando boni sunt, muneris esse Dei; quando ueromali, *sceleris* esse *populi*. Secundum *meritum* enim *plebium* disponitur uita rectorum...»; Наиболее яркий пример: Sent. III.43.7: «Prius docendi sunt *seniores plebis*, ut per eos *infra positi* facilius doceantur». Согласно приведенному выше определению Исидора, «старшие» могут быть только в составе *populus*. Хотя объяснить такое не совсем точное словоупотребление можно желанием Исидора подчеркнуть направленность действия сверху вниз, определенную расчлененность сообщества, контекстуально обусловленную последовательностью учительных действий епископа.

<sup>1059</sup> Sent. III.38.3: «Ex carnalium praepositorum exemplo, plerumque fit uita deterior subditorum, et *plebis* merito fiunt tales sacerdotes, qui *exemplo deteriori populum destruant, non aedificent*». См. также: DEO I.11.7. Правда, в словаре Дюканжа первое слово в контексте, соответствующем приведенному фрагменту (*aedificare populum*), предлагается переводить как «предоставлять пример» или «учить», «наставлять»: Du Cange C. Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis. Tomus I. Niort, 1863. P. 114.

### 2.1.1. Трансформация ключевых социальных понятий: казус *officium*

Описанные процессы находят отражение в трансформации ключевых понятий греко-римской культуры, и рассмотрение развития полисных ценностей позволяет проследить изменение представлений о *civitas*, а, соответственно, ее преобразование как социального пространства<sup>1060</sup>. Среди основных концептов римской культуры, в рамках которой рождалась понятийная сетка латинского христианства, и одного из наиболее примечательных в контексте рассматриваемой темы – это *officium*. Внимание к нему обусловлено и названием ключевого для нашего исследования трактата Исидора Севильского – *De ecclesiasticis officiis*, хотя, как уже было отмечено (см. введение), первоначальное название текста, скорее всего, было *De origine officiorum*, и это сочинение не восходит к традиции Цицерона и Амвросия с их сочинениями *De officiis*<sup>1061</sup>. Тем не менее, очевидно, что понятие *officium* предстает для Исидора и его современников ключевым.

Для римлян *officium* – многозначный термин: усердие, услуга, визит (клиентов), функции, обряд, церемония, должность, должностные обязанности, обязанность, долг. В целом все значения были связаны семантическим ядром «обязательство, обязанность, долг»<sup>1062</sup>. Оно не понималось в смысле общечеловеческого долга. Это обязанность гражданина перед семьей, друзьями, окружением, подчиненными, исполнение которой обеспечивалось общественным мнением. В первую очередь это обязанность перед обществом / государством, поэтому в конкретном плане имелись в виду именно должностные обязанности магистратов<sup>1063</sup>.

<sup>1060</sup> Такой подход, доказывающий свою продуктивность, использовали и Ч. Виоланте в упомянутой статье (Violante C. Op. cit. P. 966–967), и, например, Н. А. Селунская, см.: Селунская Н. А. *Civitas vs sumptus: континуитет, кризисы, законы против роскоши в традиции гражданской общины Италии* // Диалог со временем. 2009. №28. С. 49–68.

<sup>1061</sup> Опять-таки, как отмечалось, во введении, оригинальное название труда Амвросия было именно *De officiis*, а не *De officiis ministrorum*.

<sup>1062</sup> Gizewski C., Walde C. *Officium* // Brill's New Pauly, [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e828620](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e828620) (16.09.18)

<sup>1063</sup> Ibid. См. также: Davidson I. J. Introduction // Ambrose. *De Officiis* / Ed., intr., transl., comment. by I. J. Davidson. 2 vols. Oxford, 2002. P. 8.

При этом *officium* не предполагало безусловного обязательства. Во-первых, рассматриваемый термин включал в себя идею своего рода «взаимонаправленности» и имел оттенок действия, выполняемого в помощь кому-либо (например, участие в торжественной церемонии в семье друга – это тоже выполнение *officium*)<sup>1064</sup>. Во-вторых, *officium* как выполнение обязательства зависело от конкретных условий и интересов. Существовала своего рода сеть обязательств, зависящих от степени близости и проч. (у патрона свои обязательства, у клиента свои)<sup>1065</sup>. *Officium* – это долг соблюдать обязательства, вытекающие из услуг<sup>1066</sup>. Конечно, это имело правовые аспекты: обязанность могла вытекать из публичного или частного права и была связана с такими уровнями общностей, о которых говорил Исидор, например, с фамилией или гражданством<sup>1067</sup>. Таким образом, *officium* – понятие социально-политическое, и трансформации его значения неизбежно отражают особенности развития античной общины в Поздней Античности и Раннем Средневековье.

В словоупотреблении Исидора можно выделить две ключевые линии, которые ниже будут разобраны: *officium* как богослужение, с одной стороны, и обязанность и должность, с другой. В «Этимологиях» Исидор пишет: существует много видов обязанностей, но первейшее из них то, которое совершается в отношении священных и божественных вещей; слово *officium* получило свое название от того, что каждый делал бы те дела, которые никому бы не вредили, но всем приносили пользу<sup>1068</sup>.

<sup>1064</sup> Брагова А. М. Интерпретация Цицероном стоических понятий *honestum*, *virtus*, *officium* // *Scholae*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2011. №1 (5). С. 49–50.

<sup>1065</sup> Platter C. L. *Officium* in Catullus and Propertius: A Foucauldian Reading // *Classical Philology*. 1995. №3 (90). P. 222.

<sup>1066</sup> Hölkeskamp K.-J. *Reconstructing the Roman republic: an ancient political culture and modern research* / Transl. by H. Heitmann-Gordon; revised, updated, and augmented by the author. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010. P. 49–50.

<sup>1067</sup> См., например, D. 4.5.6 (*Ulpianus* 55 ad Sabinum): «Nam et cetera officia quae publica sunt, in eo non finiuntur: capitis enim minutio privata hominis et familiae eius iura, non civitatis amittit».

<sup>1068</sup> Etym. VI.19.11: «*Officiorum plurima genera esse, sed praecipuum illud quod in sacris divinisque rebus habetur*. Officium autem ab efficiendo dictum, quasi effcium, propter decorem sermonis una mutata littera; vel certe ut *quisque illa agat quae nulli officiant, sed prosint omnibus*»; cfr.: *Ambr.* De off. I.8.26: «Nec ratio ipsa abhorret, quandoquidem officium ab efficiendo dictum putamus quasi effcium, sed propter decorem sermonis una immutata littera officium nuncupari; vel certe ut ea agas

Глава, в которой об этом говорится, посвящена богослужениям (*De officiis*), как и первая книга сочинения *De ecclesiasticis officiis*. Дальше речь идет о вечерне и заутрене, мессе, антифонах и респонсориях, далее о таинствах, евхаристии, а также молитве, посте и т.п. Таким образом, *officium* выступает в исидоровых текстах, в первую очередь, как богослужение. Именно к этому термину восходит название католической литургии часов – официий<sup>1069</sup>. Стоит отметить, что, насколько можно судить, Исидор одним из первых, по крайней мере оторефлексиованно и эксплицитно, поставил понятие *officium* в контекст богослужебной практики. Вместе с тем, поскольку в начале указанной главы идет определение *officium* именно как обязанности, восходящие к Амвросию и Цицерону, очевидно, что богослужение и участие в нем – это обязанность, в первую очередь, по отношению к Богу. Однако, учитывая социальный характер понятия, это является одновременно и обязанностью перед общиной (особенно учитывая эkkлeзиологическое значение евхаристии в социально-политическом плане, см. ниже последний параграф).

*Officium* как обязанность и в этой области значений как должность – вторая четкая линия словоупотребления этого термина в текстах Исидора. В первую очередь, стоит рассмотреть явный публичный аспект *officium* в соответствии с античной традицией<sup>1070</sup>. В рамках последней *officium* выступает не просто как должность, но как сфера власти и полномочий какого-либо должностного лица на государственной или общественной службе. *Officium* – это определенная область служебной деятельности, которой соответствовал набор соответствующих обязанностей. Кроме того, по принципу метонимии, это также общее название канцелярии должностных лиц и императорских чиновников или ее служебного

---

*quae nulli officiant, prosint omnibus»; cfr.: Cic. De off. III.15.64: «vir bonus est is qui prodest quibus potest, nocet nemini»; Ibid. III.19.76: «virum bonum esse qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus iniuria».*

<sup>1069</sup> Сахаров П. Литургия часов // Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. Ст. 1716.

<sup>1070</sup> При этом рассмотрении нужно учитывать два аспекта. Во-первых, контаминация значений в рамках конкретного смысла, приобретаемого в контексте, характерна для латыни и в целом архаических языков. Во-вторых, институализация социальной реальности, стоящей за конкретным социальным термином, обеспечивает дифференциацию его значений.

персонала<sup>1071</sup>. Последнее особенно характерно для поздних периодов истории Рима в связи с ростом бюрократического аппарата и, главное, его прогрессирующей институализацией.

В соответствии с античными представлениями Исидор нередко использует рассматриваемый термин для обозначения обязанностей должностных лиц и, собственно, самих этих лиц, например, применительно к членам курии и муниципальным должностям<sup>1072</sup>. Схожий контекст имеет 18-й канон III Толедского собора (589 г.), содержащий запрет на выполнение иудеями публичных обязанностей, благодаря которым у них может оказаться возможность наложить наказание на христиан<sup>1073</sup>. Встречающееся в приведенных примерах словосочетание *officia publica* подразумевает не только муниципальные, но и любые должности, связанные с отправлением публичных полномочий. В данном каноне могут подразумеваться, например, сборщики налогов-нумерарии (*numerarii*) и судьи. Де-факто, однако, случалось, что иудеи в VI в. занимали должности комитов (*comes*).

В схожем контексте Исидор использует слово *officium*, хотя и не слишком часто, в описании деятельности епископов и других священнослужителей. Так, оно может указывать как на отдельные аспекты служения, главным образом, пастырского и проповеднического<sup>1074</sup>, так и на конкретные связанные с ними обязанности. Так, Исидор пишет о епископах: «Их особая обязанность (*speciale*

<sup>1071</sup> Gizewski C., Walde C. Op. cit.

<sup>1072</sup> Etym. IX.4.22: «Municipales originales cives et in locum *officium gerentes*. 23. Decuriones dicti, quod sint de ordine curiae. *Officium enim curiae administrant*. 26. Magistrati vero, quod *maiores sunt reliquis officiis*... *Privati sunt extranei ab officiis publicis*. Est enim nomen *magistratum habenti contrarium*, et dicti *privati* quod *sint ab officiis curiae absoluti*».

<sup>1073</sup> III Tolet. Can. 18: «...nulla *officia publica* eos [iudaeos] opus est *agere*, per qua eis occasio tribuatur poenam christianis inferre».

<sup>1074</sup> Sent. III.33.2: «Multis intercipit Satanas fraudibus eos qui uitae ei sensus utilitate praestantes, praeesse et prodesse aliis nolunt, et, dum eis regimen animarum inponitur, rennuunt, consultius arbitantes otiosam uitam degere quam lucris animarum insistere. Quod tamen decepti agunt per argumentum diaboli fallentis eos per speciem boni, ut, dum illos *a pastoralis officio retrahit, nequaquam proficiant qui eorum uerbis atque exemplis instrui poterant*»; Sent. III.44.5: «Qui *docendi accepit officium*, interdum ad tempus facta proximi taceat, quae statim corrigere nequaquam existimat»; DEO II.7.2 «[Presbyteri] Praesunt enim Ecclesiae Christi, et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum, et in *officio* praedicandi».

*officium*) по сравнению с остальными: читать Писание, изучать каноны, подражать образцам святых, ревностно отдаваться ночным бдениям, постам, молитвам, быть в мире с братьями, не презирать хоть кого-нибудь среди товарищей своих, никого не осуждать, если не признан виновным, никого не отлучать, если не допрошен»<sup>1075</sup>.

В части научной литературы *officium* для VII в. понимается в большей степени функционально<sup>1076</sup>. Начало же формирования понятия *ecclesiasticum officium* относят к периоду не ранее XII в., что завершилось около XV в. появлением современного понимания этого словосочетания как «церковная должность»<sup>1077</sup>. Однако сочинения севильского епископа свидетельствуют о том, что слово *officium* могло указывать на иерархическую степень духовенства и, одновременно, церковную должность (*ecclesiasticum officium*). Например, по словам Исидора, как нечестивцам и грешникам запрещено добиваться епископского служения, так и несведущих и неопытных удаляют от столь важной должности<sup>1078</sup>. В другом месте епископ Севильи пишет, что женщины никоим образом не допускаются к чинам или церковным должностям<sup>1079</sup>. Таким образом, сочинения Исидора фиксируют определенный этап рефлексии об институционализации церкви.

Итак, поскольку социально-политическое понятие *officium*, отсылающее к должностным лицам, облеченным публичной властью, нередко используется применительно к епископам, можно предположить, что полномочия епископа как

<sup>1075</sup> DEO II.5.17. Cuius prae caeteris *speciale officium* est Scripturas legere, percurrere canones, exempla sanctorum imitari, vigiliis, jejuniis, orationibus incumbere, cum fratribus pacem habere, nec quemquam in membris suis despiciere, nullum damnare, nisi comprobatum, nullum excommunicare, nisi discussum.

<sup>1076</sup> Dell'Elicine E. Ecclesia, officium, ministerium: los modos de pensar la institucionalización eclesiástica en los concilios visigodos // Medievalia. 2016. №41. P. 13.

<sup>1077</sup> Wolter U. Amt und Officium in mittelalterlichen Quellen vom 13. bis 15. Jahrhundert // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. 1988. №1 (74). P. 246–280.

<sup>1078</sup> Sent. III.35.1a: «Sicut iniqui et peccatores *ministerium sacerdotale* adsequi prohibentur, ita indocti et inperiti *a tali officio retrahuntur*. Illi enim exemplis suis uitam bonorum corrumpunt; isti sua ignauia iniquos corrigere nesciunt».

<sup>1079</sup> DEO II.18.11: «...in *gradibus* enim *uel officiis ecclesiasticis* feminae nullatenus praescribuntur».

будто бы приравниваются к полномочиям светских должностных лиц, а сам епископ — к этим лицам<sup>1080</sup>.

Однако этот тезис справедлив только отчасти. Стоит напомнить, что, если верить Исидору, церковь его времени всячески отстранялась от публичных обязанностей (*officia publica*): последние воспринимались как светские / секулярные, а потому клиру, имеющему сакральный статус, надлежало их избегать<sup>1081</sup>. Более того, то, как Исидор описывает служение епископа, показывает, что, хотя фигура прелата в ряде аспектов и соотносится с должностями лицами публичной власти (*potentes*), но все же не принадлежит к числу таковых. В частности, ключевое понятие для римской культуры почет (*honor*) составляет неотъемлемую характеристику лица, облеченного публичной властью; однако, его использование в своих светских коннотациях применительно к епископу исключается<sup>1082</sup>, как минимум, начиная с Августина<sup>1083</sup>. Наконец, *officia* епископа и клира выключены из светской системы: очевидно, что, согласно разобранным выше вводному замечанию Исидора к 19-й главе VI книги «Этимологий», эти обязанности принадлежат к вещам божественного порядка.

Наконец, сказанное подтверждается еще и тем, какое место занимает епископ в общественной модели, нарисованной Исидором во второй половине третьей книги «Сентенций», что видно уже из самой последовательности глав, затрагивающих эту тему: главы 33–46 посвящены епископу, 47 — пастве / подданным (*de subditis*), 48 — обладателям светской власти вообще (*potestas*

<sup>1080</sup> Так, можно сказать, что участие епископа во власти представлялось для позднеантичного сознания нормальным в силу, как принято считать, отсутствия четкого разграничения светского и сакрального, см., например: Власть. Право. Религия: взаимосвязь светского и сакрального в средневековой культуре [сб. ст.]. М.: ИВИ РАН, 2001. Однако, как было показано в начале 1-й главы и будет показано ниже, такое объяснение представляет картину несколько упрощенной.

<sup>1081</sup> См. гл. I. §1.

<sup>1082</sup> DEO II.5.8: «*Episcopus* autem, ut quidam prudentium ait, nomen *est operis, non honoris*... ut intelligat non se esse episcopum, qui *non prodesse, sed praeesse dilexerit*»; DEO II.5.15: «Quapropter quia lex peccatores a removet, consideret se unusquisque, et sciens, quia potentes potenter tormenta patientur, *retrahat se ab hoc non tam honore quam onere*, et aliorum locum qui digni sunt non ambiat occupare».

<sup>1083</sup> Cfr.: Aug. De civ. Dei. XIX.19: «Exponere uoluit quid sit *episcopatus, quia nomen est operis, non honoris*... non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse...»

*saecularis*), о которых подробнее говорится далее, 49–51 – королю, 52–56 – судьям (а также ключевым участникам судебного процесса), 57 – власть имущим угнетателям бедных, а 58 и 59 – о страданиях праведников (в миру) и приверженцах миру (стремящихся, главным образом, к материальной выгоде) соответственно. Очевидно, что речь идет о ведущих социальных группах тогдашнего общества, осмысленного в абстрактных категориях. К ключевым игрокам в социальном пространстве отнесены и епископы, но примечательно, что в этой структуре они явно отделены от представителей светской власти.

Таким образом, понимание Исидором таких важнейших понятий, как *civitas*, *populus*, а также *officium* свидетельствует о принципиальных сдвигах в социальном пространстве позднеантичного и раннесредневекового испанского (и шире – западного) города. Община, представленная совокупностью христиан, чей гражданский статус реализуется как в выборе епископа, так в богослужениях, понимаемых как общественно значимая обязанность. Понятие *officium* по-прежнему имеет социально-политический характер, но применительно к церкви и епископу здесь смещаются акценты: христианство постепенно меняет аксиологию греко-римской культуры. Епископ выступает как лицо, облеченное публичной властью, но последствия ее, как и основания, иные. Описанные сдвиги будут рассмотрены ниже на примере таких понятий, как *vita activa* и *vita contemplativa*, а основания власти епископа в контексте специфики вестготской *civitas* будут исследованы в последнем параграфе.

## 2.2. Деятельность епископа как *vita activa*

Исидор Севильский соотносит служение епископа с деятельной жизнью (*vita activa*). Как уже отмечалось, Исидор пишет, что поскольку трудно жить в спокойствии стремящимся к бремени епископских забот (см. в этой главе §1.3), Бог часто заранее готовит к принятию управления тех, кто более предается мирским хлопотам<sup>1084</sup>. Рукополагаются те, кто следуют мирскому и внешнему, чтобы, пока

<sup>1084</sup> Sent. III.39.1b–3: «Quia dura sunt quiete uiuere uolentium sarcina *curarum episcopaliū*, prouidet saepe Deus curis deditos saecularibus ad susceptionem regiminis...»



они себя целиком посвящают мирским делам, духовные люди (*spiritales*) более заботились о созерцательной жизни<sup>1085</sup>. Данные рассуждения, очевидно, находятся в контексте подразумеваемой оппозиции деятельной и созерцательной жизни.

И среди множества вопросов, поднимаемых Исидором Севильским в своих трудах, важное место занимает проблема *vita activa* и *vita contemplativa*, соотношение которых стало предметом специального рассмотрения Исидором в «Дифференциях» и «Сентенциях»<sup>1086</sup>. Учитывая, во-первых, отмеченную во введении компилятивную особенность письма Исидора, а, во-вторых, масштабные сдвиги в понимании *civitas* и соответствующих полисных ценностей, к которым восходит оппозиция *vita activa* и *vita contemplativa* и, наконец, в-третьих, наличие географической градации в трансформации античной цивилизации, представляется совершенно необходимым рассмотреть названные концепты в широкой сравнительно-исторической перспективе. В обратном случае специфика их понимания Исидором, а главное, стоящих за ним исторических процессов, будет, как минимум, не очевидна.

### 2.2.1. Предыстория представлений о деятельной и созерцательной жизни

Вопрос взаимоотношения двух основополагающих моделей образа жизни – *vita activa* (деятельной) и *vita contemplativa* (созерцательной) является одним из важнейших для всей христианской культуры<sup>1087</sup>. Типологически связанные с ними явления нашли отражение в «феодальной идеологии» и моделях устройства общества, концепциях исторического развития, изобразительном искусстве и художественной литературе<sup>1088</sup>. Концепция деятельной и созерцательной жизни,

<sup>1085</sup> Sent. 39.1a: «Prouidentia plerumque diuini consilii ordinantur *praepositi* mundana et exteriora sectantes, ut, dum *temporalibus rebus se totos inpendunt*, spiritales tuitiorem uitam contemplationis exercent».

<sup>1086</sup> Diff II.130–135; Sent. III.15.1–12.

<sup>1087</sup> Mieth D. Aktion und Kontemplation // Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1993. Sp. 304–306.

<sup>1088</sup> Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. Passim; Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры // Он же. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад.

берущая свои истоки в классической Греции, в основном сложилась в Поздней Античности, главным образом благодаря сочинениям Августина Блаженного (354–430) и Григория Великого (540–604), от которого, в частности, Средневековье унаследовало теорию образов жизни почти в неизменном виде<sup>1089</sup>.

Истоки рассматриваемой темы лежат в древнегреческой философии классического периода, в рамках которой значимое место занимали категории созерцания (θεωρία)<sup>1090</sup>, действия (πράξις) и непосредственно связанные с ними явления, впоследствии ставшие прообразами моделей *vita activa* и *vita contemplativa*. Античные традиции, послужившие для христианских авторов в рассматриваемом направлении исходной точкой, сформировали, в основном, Платон (ок. 427–347 до н.э.) и Аристотель (384–322 до н.э.)<sup>1091</sup>.

Согласно Платону, философский образ жизни является лучшим из возможных, поскольку способствует достижению высшего для человека блага, состоящего в осуществлении своего назначения, а именно самосовершенствовании и самоутверждении своей личности как духовного существа посредством устремления мысленного взора к идеальной действительности<sup>1092</sup>. По мнению философа, созерцанию предшествует длительный подготовительный период<sup>1093</sup>. У Платона, как замечает классик британской политологии Э. Баркер, политическая и философская жизнь выступают, по сути, как единое целое<sup>1094</sup>. Более того, как известно, лишь философ и может быть у Платона подлинным политиком<sup>1095</sup>.

Дальнейшее развитие рассматриваемая тема получила в трудах Аристотеля. Как считается, именно он провел четкое различие практической (βίος πρακτικός)

---

М.: Языки славянских культур, 2006. С. 152–153, 206–207; Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. С. 197–199.

<sup>1089</sup> Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik: Bd.1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts. München, 1990. S. 157–159.

<sup>1090</sup> Lobkowitz N. On the History of Theory and Praxis // Political Theory and Praxis: New Perspectives / Ed. by Terence Ball. Minneapolis, 1977. P. 14, 20.

<sup>1091</sup> Ruh K. Op. cit. S. 157.

<sup>1092</sup> Кеcсиди Ф. X. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Собрание сочинений в 4 тт.: Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 13–14.

<sup>1093</sup> Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford, 2007. P. 188–189.

<sup>1094</sup> Barker E. Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. London, 1964. P. 235.

<sup>1095</sup> Lobkowitz N. Op. cit. P. 15.

и теоретической жизни (βίος θεωρητικός), а также внятно выделил область осознанной и свободно выбранной человеческой деятельности – praxis (πράξις), смысл которой содержится в ней самой и ее удовлетворительном исполнении<sup>1096</sup>. Праксис уступает созерцанию (θεωρία), не имеющему никакой цели, кроме самого себя: оно есть активное размышление об объяснении первопричин всего в мире, видение соответствий и понимание, почему мироздание таково, каково оно есть<sup>1097</sup>. И в этом контексте проблема образов жизни решается философом эвдемонистически. Человеческое предназначение – счастье (ευδαιμονία). Оно самодостаточно, и поэтому, как полагает Ф.Х. Кессиди, Аристотель рассматривает образы жизни, избираемые ради самих себя: жизнь в удовольствии (βίος ἀπολαυστικός), политическая жизнь (βίος πολιτικός), созерцательная жизнь (βίος θεωρητικός)<sup>1098</sup>.

Политическая жизнь (βίος πολιτικός) синонимична практической (βίος πρακτικός), под которой Аристотель, по замечанию современных комментаторов, подразумевает активную жизнь гражданина в сообществе, проявляющего свои нравственные добродетели<sup>1099</sup>. Вместе с тем Ричард Краут отмечает, что политическая жизнь предполагает, в первую очередь, участие в управлении полисом, поскольку именно в государственных делах добродетели проявляются наиболее ярко<sup>1100</sup>. Список добродетелей, перечисляемых Аристотелем (мужество, справедливость, щедрость, а также дружба и пр.), объясняет, что стоит за понятием *praxis*: это, по толкованию современного философа, публичная практика свободного коммуникативного взаимодействия<sup>1101</sup>. При этом политическая жизнь,

<sup>1096</sup> Bien G. Praxis, praktisch. I. Antike // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel, 1989. Sp. 1278–1285.

<sup>1097</sup> Hughes G. J. Aristotle on Ethics. London, 2001. P. 46.

<sup>1098</sup> Кессиди Ф. Х. Указ. соч. С. 22, 30.

<sup>1099</sup> Aristotle. The Nicomachean Ethics / trans. by David Ross, revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford, 2009. P. 205.

<sup>1100</sup> Kraut R. Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1989. P. 345.

<sup>1101</sup> Wannenwetsch B. Political Worship: Ethics for Christian Citizens / Transl. by Kohl M. Oxford, 2004. P. 189.

в отличие от теоретической, была направлена в том числе и на счастье всего полиса в целом<sup>1102</sup>.

Французский философ П. Адо и многие другие ученые полагают, что самой счастливой Аристотель считал созерцательную жизнь (βίος θεωρητικός), поскольку именно такая жизнь в полной мере самодостаточна и наименее утомительна. Она развивает бессмертный ум (νοῦς), имеющий дело с неизменными и божественными вещами, к которым теоретик становится ближе<sup>1103</sup>. Впоследствии эта аристотелевская идея о божественности созерцания сильно повлияла на неоплатоников<sup>1104</sup>, а через них – на христианство. Эти два образа жизни стали прототипами для соответствующих представлений будущих христиан: первый связан с божественным, второй – с человеческим. При этом последний стиль жизни предполагал преимущественно политическое измерение.

Деление на практическую и созерцательную жизнь дополняется важнейшей для древнегреческого сознания оппозицией понятий «досуг» (σχολή) и «дело, занятие» (ασχολία)<sup>1105</sup>. Эта оппозиция имеет в древнеримской культуре свой аналог в виде дихотомии *otium* – *negotium*, у которого заметны свои специфические оттенки и иная расстановка акцентов. При этом в латинском языке вплоть до патристической эпохи не существовало адекватных терминов, соответствующих βίος πρακτικός и βίος θεωρητικός. И, как представляется, именно на уровне понятий *otium* – *negotium* происходило проникновение греческих представлений о практической и созерцательной жизни в древнеримскую картину мира,

<sup>1102</sup> Ball T. Plato and Aristotle: The Unity versus the Autonomy of Theory and Practice // Political Theory and Praxis... P. 64.

<sup>1103</sup> Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 90–91; Adkins A.W.H. Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic // Classical Philology, Vol. 73(4). P. 297–313; Rorty A. O. The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics // Essays on Aristotle's Ethics / Ed. by A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980. P. 377–394; Kraut R. Op. cit. P. 220, n. 1 и др.

<sup>1104</sup> O'Meara D. J. Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 2005. P. 32–33.

<sup>1105</sup> Фролов Э. Д. Феномен досуга в античном мире // Феномен досуга в античном мире / Под ред. Э. Д. Фролова. СПб.: «Гуманитарная академия», 2013. С. 12–18.

впоследствии послужившей в том или ином виде основой для западноевропейского средневекового менталитета.

В Древнем Риме к греческой философии долгое время относились враждебно<sup>1106</sup>, и рецепция рассмотренных выше идей началась, по сути, только в трудах Марка Туллия Цицерона (106–43 до н.э.), соединившего греческую и римскую культуру<sup>1107</sup>. Кроме того, этика Цицерона частично составила основу христианского учения о морали (Лактанций, Амвросий, Августин), что сделало возможным терпимое отношение к римскому философу в средние века<sup>1108</sup>. Поэтому рассмотрение его взглядов на образы жизни представляется крайне необходимым.

В трактате «О дружбе» Цицерон перечисляет четыре стиля жизни, каждый из которых посвящен или государственной деятельности, или науке и познанию, или наслаждениям, или, видимо, торговле<sup>1109</sup>. Главенство же он оставляет за созерцательной и государственной жизнью<sup>1110</sup>, исходя, как и Аристотель, из представлений о предназначении человека: он рожден для мышления и действия<sup>1111</sup>.

По Цицерону, политическая жизнь является более важной и ценной, чем жизнь, посвященная науке<sup>1112</sup>. Высшая добродетель – мудрость (*sapientia / sophia*),

<sup>1106</sup> В Древнем Риме, ревностно придерживавшемся своих традиций, к греческой философии долгое время относились враждебно: известны даже два случая изгнания из города эллинских мыслителей (в 173 и 161 гг. до н.э.). Но к середине II в. до н.э. ситуация меняется и любопытство в Риме набирает силу. Основными философскими школами становятся эпикурейство и стоицизм, позже принятый официальными политическими кругами, см.: Адинск Л., Адкинс Р. Древний Рим: Энциклопедический справочник. М., 2009. С. 509.

<sup>1107</sup> См.: Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 9–38.

<sup>1108</sup> Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М.: «Наука», 1985. С. 5.

<sup>1109</sup> Cic. De amicitia. XXIII.86: «...et ii *qui ad rem publicam se contulerunt*, et ii *qui rerum cognitione doctrinaque delectantur*, et ii *qui suum negotium gerunt otiosi*, postremo ii *qui se totos tradiderunt voluptatibus*, sine amicitia vitam esse nullam, si *modo* velint *aliqua* ex parte *liberaliter vivere*».

<sup>1110</sup> Cic. De fin. V.58: «*Actionum autem genera plura... maximae autem sunt primum... consideratio cognitioque rerum caelestium et earum, quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest, deinde rerum publicarum administratio aut administrandi scientia...*»

<sup>1111</sup> Ibid. II.40: «*sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum...*»

<sup>1112</sup> Wood N. Cicero's Social and Political Thought. Berkeley, 1988. P. 122.

которая, являясь познанием дел божественных и человеческих, отвечает за общность людей, поэтому обязанности, вытекающие из этой общности, — высшие<sup>1113</sup>, а соответствующие действия (действие, *actio*) лучше созерцания<sup>1114</sup>. Обязанности, связанные с поддержанием единства общества, управлением государством и прочим, вытекают из двуединой добродетели справедливости и благотворительности (*officia iustitiae*)<sup>1115</sup>.

Однако для Цицерона подлинным идеалом было сочетание двух типов жизни<sup>1116</sup>, ведь удаление от практической деятельности считалось нарушением гражданского долга. Поэтому он рассматривал философию только как *otium* и утешение во время вынужденной политической бездеятельности<sup>1117</sup>.

Итак, в философской и общественно-политической теории, получившей распространение в Риме периода Республики, вопрос о соотношении двух моделей образа жизни сводился, в основном, к соотношению досуга и деятельности (*otium* — *negotium*). За норму полагали *negotium*, содержание которого полностью обуславливалось обязанностями добропорядочного гражданина (*vir bonus*) по отношению к государству (*res publica*). В понятие *negotium* входило, в первую очередь, исполнение различных магистратур, деятельность полководцев и ораторов. Деятельность, не связанная с общественно-политической сферой,

<sup>1113</sup> Cic. De off. I.153: «*Princepsque omnium virtutum illa sapientia*, quam sophian Graeci vocant... autem *sapientia... rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur* deorum et *hominum* communitas et *societas inter ipsos*; ea si maxima est, ut est, *certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum*».

<sup>1114</sup> См., например: Ibid. I.153: «Ea autem *actio in hominum commodis* tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; *ergo haec cognitioni anteponenda est*».

<sup>1115</sup> Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 169.

<sup>1116</sup> Например: Cic. De Republica. III.5: «quid enim potest esse praeclarius, quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur?»; Cic. Epistulae ad Atticum. II.16.3: «*nunc prorsus hoc statui*, ut, quoniam tanta controversia est Dicaeарcho familiari tuo cum Theophrasto amico meo ut ille tuus *τόν πρακτικόν βίον (ton praktikon bion)* longe omnibus anteponat, hic autem *τόν θεωρητικόν (ton theoretikon)* utrique *a me mos gestus esse videatur*». Характерно, что для обозначения этих двух образов жизни Цицерон использует соответствующие греческие слова, так как адекватных латинских терминов просто не было.

<sup>1117</sup> Утченко С. Л. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения Республики. М., 1952. С. 68.

относилась к области *otium*. В целом такое понимание указанных терминов сохранялось как минимум до конца V в. н.э.<sup>1118</sup>

Сказанное соответствовало идеям стоицизма, распространившегося в Риме: совершенство мудреца выражалось в действии<sup>1119</sup>. Однако в эпоху Империи стоицизм стал ассоциироваться с обращением к созерцательной жизни, легитимируя уход из политической жизни<sup>1120</sup>. Отмеченное изменение приоритетов иллюстрируют сочинения Луция Аннея Сенеки (ок. 4 до н.э. – 65 н.э.). Идеалом для Сенеки стоит считать сочетание двух образов жизни, явленное в разумном чередовании досуга и деятельности. Поскольку высшим благом считалось жить в соответствии с природой, которая создала человека и для действия, и для созерцания, то такое сочетание считалось лучшим<sup>1121</sup>.

Указанный идеал сочетания образов жизни согласуется с формулой стоика Зенона (в передаче Сенеки): «Мудрец будет заниматься вопросами государства, если только что-то ему не воспрепятствует»<sup>1122</sup>. На практике же не существует такого государства, которое подходило бы философу, поэтому предпочесть досуг – единственный выход<sup>1123</sup>. Причем Сенека старательно закрепляет за словом *otium*

<sup>1118</sup> Мамина О. Н. Понятия «negotium» и «otium» в сочинениях Сидония Аполлинария // Античная древность и средние века. Свердловск, 1984. Вып. 21: Античная и средневековая идеология. С. 67, 77.

<sup>1119</sup> Brown E. False Idles: The Politics of the «Quiet Life» // A Companion to Greek and Roman Political Thought / Ed. by Ryan K. Balot. London: Blackwell Publishing, 2009. P. 492.

<sup>1120</sup> Griffin M. Philosophy, Politics, and Politicians at Rome // Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society / ed. by Miriam Griffin and Jonathan Barnes. Oxford, 1989. P. 20.

<sup>1121</sup> Seneca. De otio. V.1.1: «Solemus dicere *summum bonum esse secundum naturam vivere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*».

<sup>1122</sup> Ibid. III.2: «Zenon ait: "accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit"».

<sup>1123</sup> Ibid. VIII.3: «Si percensere singulas voluero, *nullam inveniam quae sapientem aut quam sapiens pati possit*. Quodsi non invenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit *omnibus esse otium necessarium*...». В этой точке рассуждений мнения исследователей разнятся: одни предполагают, что сказанным и ограничивалась точка зрения Сенеки, см., например: Межеричук Я.Ю. Iners otium // Быт и история в античности. М.: Наука, 1988. С. 54. другие полагают (опираясь и на другие сочинения Сенеки, например, «О душевном покое»), что, согласно ему, никакая испорченность государства не может оправдать полного устранения от общественной деятельности, см.: Рист Дж. М. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты. СПб., 2001. С. 372. Более того, его мысль развивают следующим образом: те, кто от рождения предназначены к участию в политической жизни общества (т.е. являются римскими гражданами), обязаны исполнить свой долг, см.: Грималь П. Сенека, или Совесть Империи. М., 2003. С. 29.

благородное значение «занятие философией»<sup>1124</sup>. Однако и этот досуг, являясь частью оппозиции *otium – negotium*, подразумевает, в первую очередь, пользу для людей<sup>1125</sup>.

Как отмечает М. Гриффин, из текстов философа хорошо видно, что занятия и покой постепенно становились культурным идеалом<sup>1126</sup>, который, впрочем, организовывался в соответствии с представлениями о *negotium*. Вместе с тем общественная сфера по-прежнему воспринималась как важнейшая область человеческой деятельности, в том числе мыслителей<sup>1127</sup>. Подобное смещение акцента во многом было связано со своеобразной эллинизацией римской культуры.

Глубоко эллинистические корни имел и неоплатонизм, коренным образом изменивший соотношение созерцательной и практической деятельности (по крайней мере, на теоретическом уровне). Философия Плотина, ставшая ответом на позднеантичный кризис человеческой личности<sup>1128</sup>, во многом организуется идеей созерцания, благодаря которому, по замечанию Эмиля Брейе, существует все мироздание<sup>1129</sup>. Хотя, как утверждает Д.В. Бугай, Плотина мало интересовала классификация добродетелей как таковая и в строго терминологическом отношении философ говорит только о политических (практических, гражданских) добродетелях<sup>1130</sup>, однако ряд исследователей отмечают в его построениях также и очистительные добродетели<sup>1131</sup>. Впоследствии неоплатоники разработали изощренное деление добродетелей<sup>1132</sup>, но практические неизменно считались

<sup>1124</sup> Griffin M. Seneca: A Philosopher in Politics. Oxford, 2003. P. 320–321, 327, 347.

<sup>1125</sup> Seneca. De otio. VI.4: «Quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum quoque ea *acturum per quae posteris prosit*»; Ibid. III.4: «Potest ergo et ille ... *commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt*. 5. Hoc nempe *ab homine exigitur, ut prosit hominibus*... Nam cum se utilem ceteris efficit, *commune agit negotium*».

<sup>1126</sup> Griffin M. Seneca... P. 345. См. также: Штаерман Е. М. От гражданина к подданному // Культура Древнего Рима. В 2-х тт. Т. 1. М.: «Наука», 1985. С. 66, 77.

<sup>1127</sup> Там же. С. 76, 79.

<sup>1128</sup> Грант М. История Древнего Рима. М., 2003. С. 320–321.

<sup>1129</sup> Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: «Владимир Даль», 2012. С. 142, 244, 260 и passim.

<sup>1130</sup> Бугай Д. В. Трактат Плотина «О добродетелях» (I 2) и его интерпретация Порфирием и Марином // Вопросы философии. 2002. №8. С. 137.

<sup>1131</sup> Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 76; Dillon J. M. An ethic for the late antique sage // The Cambridge Companion to Plotinus / Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 320–322.

<sup>1132</sup> Бугай Д.В. Указ. соч. С. 139 слл.



самыми низшими<sup>1133</sup>, а сфера праксиса – максимально внешней по отношению к человеку<sup>1134</sup>. Поэтому из списка образов жизни фактически исключалась жизнь политическая и оставалась только одна – философская.

Правда, в то же время, у Плотина и его последователей гражданская деятельность оказывается включенной в философский образ жизни, о чем пишет Д. О’Мира<sup>1135</sup>. Поэтому, подчеркивают исследователи, де-факто неоплатоники, в том числе Плотин, занимались практическими делами и активно участвовали в жизни общины<sup>1136</sup>. Таким образом, даже самое созерцательное учение античности не исключало социально-политической составляющей.

### *2.2.2. Деятельная и созерцательная жизнь в греческой и латинской патристике*

Христианская концепция деятельной и созерцательной жизни появилась в тех же условиях, что и неоплатонизм, и на первых этапах своего развития складывалась под сильным его влиянием<sup>1137</sup>. По утверждению У. Кинг, Климент Александрийский первый среди христианских мыслителей обратил внимание на значение созерцания и деятельности, используя образы Марфы и Марии из Евангелия от Луки (Лк. 10:38–42)<sup>1138</sup>. Тем самым он заложил экзегетические основания темы деятельной и созерцательной жизни.

<sup>1133</sup> Адо П. Плотин... С. 77; Lloyd A. C. The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 274.

<sup>1134</sup> Руст Дж. М. Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. С. 178.

<sup>1135</sup> См.: O’Meara D. J. Op. cit. Passim.

<sup>1136</sup> Руст Дж. М. Указ. соч. С. 179 слл; Clark G. Christianity and Roman Society. Cambridge, 2004. P. 75.

<sup>1137</sup> Конечно, философия Плотина не единственный для этого источник. Современные исследования уходят от переоценки влияния Плотина на классическую патристику, в том числе на Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского (отцы-каппадокийцы), которые значительно разработали тему созерцательной жизни, см.: Античная философия: Энциклопедический словарь / под ред. П.П. Гайдено и др. М., 2008. С. 588.

<sup>1138</sup> King U. Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages. New Jersey, 2001. P. 14–16.

В дальнейшем эту тему развивали такие видные христианские писатели, как Ориген, Евагрий Понтийский, Иоанн Кассиан<sup>1139</sup>. Общую идею, пожалуй, наиболее последовательно выразил Евагрий (ок. 345–399), согласно которому развитие духовной жизни возможно, главным образом, в монашеском подвиге. Вместе с тем в патристической традиции понимание практической жизни все еще сохраняло связь с античными представлениями. В частности, друг Евагрия Григорий Богослов (325/330 – ок. 389/390) понимал βίος πρακτικός как жизнь в миру и общине (в противовес созерцанию и пустынножительству)<sup>1140</sup>.

Переломный момент в развитии этих представлений следует связать с творчеством Иоанна Кассиана (360-е – ок. 435), который (в том числе – и в том, что касается понимания *vita activa* и *vita contemplativa*) выступил транслятором важнейших идей, рожденных в недрах восточного монашества. Согласно Кассиану, деятельная и созерцательная жизнь могли сменяться и дополнять друг друга. Для обозначения деятельной жизни в его текстах появляется адекватный латинский термин *vita actualis* (также используется понятие *practice*). Второй же образ жизни автор передавал понятиями *contemplatio* и *theoria*.

Он подчеркивал, что каждый образ жизни соотносится с видом знания, к которому он ведет. Таковых видов выделялось два: практическое (деятельное), способствующие улучшению нравов и очищению от пороков, и теоретическое (созерцательное), обращенное к божественным вещам<sup>1141</sup>; при этом, второе знание могло быть достигнуто лишь после первого<sup>1142</sup>. В своем конкретном проявлении деятельная жизнь состоит в аскетических подвигах (например, безмолвие), в наставлении братьев и вообще заботе об общежитии, а также в странноприимстве, попечении о больных, заступничестве за угнетенных, учении, раздаче милостыни

<sup>1139</sup> *Ruh K.* Op. cit. S. 157, 158.

<sup>1140</sup> *Louth A.* Op. cit. P. 99.

<sup>1141</sup> *Cass. Coll.* XIV.1.

<sup>1142</sup> *Ibid.* 2.

и проч.<sup>1143</sup> Теоретическое же знание у Кассиана – это, в первую очередь, чтение Священного Писания и размышление над ним<sup>1144</sup>.

Тем не менее, фактически сформировал христианское учение о *vita activa* и *vita contemplativa* Аврелий Августин (354–430)<sup>1145</sup>. Следуя античной традиции, он говорил о созерцательной и практической сторонах человеческого разума<sup>1146</sup>. По его мнению, практический разум получает знание (*scientia*) о явлениях физического мира и различных видах человеческой деятельности с точки зрения вечных истин, которые, приобретая мудрость (*sapientia*), созерцает теоретический разум. Таким образом, практическая сторона ума ориентирована, главным образом, на действие (*actio*)<sup>1147</sup>.

На основе проповедей Августина можно составить характеристику каждой жизни: деятельная жизнь утомительная, тревожная и временная, а созерцательная – спокойная, счастливая и вечная<sup>1148</sup>. Первая соотносится с земной жизнью человека, а вторая – с вечностью<sup>1149</sup>. При этом традиционные римские представления отнюдь не исключаются из августиновской концепции образов жизни. Августин подчеркивал, что люди могут в одинаковой мере выбрать досужую жизнь (*otiosa vita*), свободную от дел и посвященную научным занятиям, или жизнь деятельную (*negotiosa / actuosa vita*), касающуюся управления государством и ведения человеческих дел, а также смешанный образ жизни<sup>1150</sup>. *Otiosa vita* протекает в созерцании и отыскании истины, а по форме фактически

<sup>1143</sup> Ibid.4.

<sup>1144</sup> Ibid. 8.

<sup>1145</sup> Butler C. Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life. London, 1951. P. 157; Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Люблин, 1994. С. 89.

<sup>1146</sup> Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина <фрагменты> // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 286.

<sup>1147</sup> Там же. С. 317–319; Louth A. Op. cit. P. 148–149.; Aug. De Trin. XII.22: «Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur».

<sup>1148</sup> Butler C. Op. cit. P. 160–161.

<sup>1149</sup> Омэнн Дж. Указ. соч. С. 90.

<sup>1150</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.1: «...homines *possunt...* aut *otiosam diligent uitam*, sicut hi, qui tantummodo *studiis doctrinae uacare* uoluerunt atque ualuerunt, aut *negotiosam*, sicut hi, qui... *administratione rei publicae regendisque rebus humanis occupatissimi fuerunt*, aut *ex utroque genere temperatam...*».

представляет собой традиционный ученый досуг. Деятельная же жизнь является, по сути, публичной деятельностью (*negotium publicum*)<sup>1151</sup>.

Согласно Августину, приверженец любого образа жизни может добиться блаженства в загробной жизни, но важно то, какого образа он держится из-за любви к истине, а какого – из-за долга любви (*officium caritatis*)<sup>1152</sup>. При этом в деятельной жизни предметом любви должно быть само дело, а не почет или власть, с помощью которых, однако, осуществляется это дело ради благосостояния подчиненных<sup>1153</sup>. Поэтому епископство – название дела, а не чести. В связи с этим учитель церкви дает окончательный совет о стремлении к смешанному образу жизни: если никто не налагает бремени правления, надо жить созерцательной жизнью, в обратном случае следует его принять из-за неизбежной необходимости любви, не оставляя при этом исследование истины<sup>1154</sup>.

Таким образом, во времена Августина деятельная жизнь (*vita negotiosa / actiosa*) все еще четко соотносилась с традиционными полисными ценностями. Однако теперь она воспринималась не столько как долг члена гражданского общины (*officium*), сколько как долг члена общины церковной (*officium caritatis* и

<sup>1151</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.2: «In *tribus quoque illis uitae generibus*, uno scilicet ... *in contemplatione uel inquisitione ueritatis otioso*, altero in *gerendis rebus humanis negotioso*, tertio *ex utroque genere temperato*... *in otio autem litterato, uel in negotio publico*, uel quando utrumque uicibus agitur, non continuo quisque beatus est. Multi quippe in quolibet horum trium possunt uiuere, et in appetendo boni fine, quo fit homo beatus, errare. Alia ... sunt quaestiones... de tribus *uitae generibus, otioso, actioso, ex utroque modificato*».

<sup>1152</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.19: «Ex tribus uero illis uitae generibus, *otioso, actioso et ex utroque composito*... quisque possit in *quolibet eorum uitam ducere* et *ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis inpendat*».

<sup>1153</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.19: «In *actione* uero *non amandus est honor* in hac uita siue *potentia*... sed *opus ipsum*, quod per eundem honorem uel potentiam fit... ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est». Августин также говорит, что способный к управлению церковными делами должен оставить свое уединение ради пользы паствы, см.: Aug. С. Faust. 22.57: «Sed quia bonum est ut etiam haec uita latius innotescens popularem gloriam mereatur, *iniustum est autem ut eam consequatur, si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et idoneum in otio detinet, nec gubernationi communis utilitatis impertit*. ... 58. qui *virtute laboriosa regimini populorum accommodati sunt*, etiamsi scientiae vacare delegerant, *suscipiant experientiam tentationum curarumque sarcinam pro utilitate communi*».

<sup>1154</sup> Aug. De civ. Dei. XIX.19: «Exponere uoluit quid sit *episcopatus, quia nomen est operis, non honoris*... non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse... otium sanctum quaerit caritas ueritatis; *negotium iustum suscipit necessitas caritatis*. Quam *sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem*; sed *nec sic omni modo ueritatis delectatio deserenda est*...».

т.п.)<sup>1155</sup>. Кроме того, примечательно появление епископа среди тех, кто ведет деятельную жизнь, и само осмысление в христианском ключе двух образов жизни отражает бурно развивавшийся процесс христианизации государства и, что более важно, юридически закреплённой институализации церкви<sup>1156</sup>.

Согласно Августину, если государство, находясь в духовной связи с царством небесным, борется с еретиками, устанавливает мир, являющийся выражением порядка, установленного Богом во вселенной, то оно становится звеном космического порядка<sup>1157</sup>. Этим функциям правильного государства соответствует многое из того, что является целью деятельной жизни, например, управление или упорядочивание жизни, проявляющееся в просвещении нравов и очищении грешников. Помимо всего прочего, активная жизнь состоит в предписаниях земной жизни<sup>1158</sup>, исполнение которых в христианском духе к V в. обеспечивалось государством.

Христианизация понятия *практической жизни* также состояла в исключении из него важнейшей для античного сознания ценности, связанной с *почетом* (*honor*), на основе которой выстраивалась вся аксиологическая система античной политики<sup>1159</sup>. В частности, это объясняется тем, что человек мог являться одновременно членом и своей гражданской общины, и церкви, но эти сообщества вовсе не совпадали. Важнейшие ценности (например, *iustitia, fides, pietas, virtus*), реализовывавшиеся раньше только на уровне полиса<sup>1160</sup>, теперь осуществлялись и в рамках церковной общины, постепенно обретая новое содержание и смысл. В

<sup>1155</sup> Louth A. Op. cit. P. 195.

<sup>1156</sup> Trout D. Otium // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. by A. D. Fitzgerald. Michigan; Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 618–619. Во второй половине V в. negotium все больше и больше становилось сферой действия церкви, см.: Мамина О.Н. Указ. соч. С. 74.

<sup>1157</sup> Герье В. Н. Блаженный Августин. М., 1910. С. 665, 667–668, 672, 675, 678.

<sup>1158</sup> Aug. De civ. Dei. VIII.4: «Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars ejus activa, altera contemplativa dici potest; quarum **activa ad agendam vitam, id est, ad mores instituendos, pertinet...**»; Aug. De Consensu. I.5.8: «Proinde cum duae virtutes propositae sint animae humanae, una activa, altera contemplativa... **illa est in praeceptis exercendae vitae hujus temporalis**, ista in doctrina vitae illius sempiternae... **illa est in purgatione peccatorum**, ista in lumine purgatorum».

<sup>1159</sup> Кнабе Г. С. Категория престижности... С. 168.

<sup>1160</sup> Он же. Древний Рим – история и повседневность: Очерки. М., 1986. С. 20–21.

реальности это означало усложнение общественной жизни и умножение социальных ролей. Существование двух моделей действия подтверждает и созданный Августином образ двух градов – земного и Небесного.

Следующим важнейшим этапом в складывании концепции деятельной и созерцательной жизни стало творчество Григория Великого (ок. 540–604) – первого монаха, ставшего папой римским, поэтому исследуемая проблема имела для него глубоко личные корни<sup>1161</sup>. Более того, проблема образа жизни стала одним из главных звеньев всего учения Григория<sup>1162</sup>. Вслед за Августином он утверждал, что созерцательная жизнь лучше деятельной, поскольку будет вечной в будущей жизни<sup>1163</sup>. В рамках сложившейся традиции активная жизнь, по Григорию, – необходимый и неизбежный этап перед жизнью созерцательной<sup>1164</sup>. Первую он соотносил со стяжанием нравственных добродетелей, а вторую – с приобретением богословских добродетелей<sup>1165</sup>.

Григорий Великий дает определение образам жизни, ставшее классическим. «Деятельная жизнь – это дать хлеб голодному, научить незнающего слову мудрости, исправить заблуждающегося, призвать на путь смирения возгордившегося ближнего своего, позаботиться о больном, распределить среди всех то, в чем они нуждаются, заранее обеспечить существование вверенных нам людей. Созерцательная же жизнь – это, сохраняя любовь Бога и ближних всей душой, отдыхать от внешнего действия и быть верным одному стремлению к Создателю, когда душа ничего не хочет делать, кроме как, поправ все заботы, вожделеть увидеть лицо своего Творца; так, что она уже знает, как нести со скорбью груз тленного тела и как устремляться со всей страстью к тому, чтобы быть среди гимнопоющих ангелов, смешаться с небесными гражданами и радоваться их вечной неиспорченности пред лицом Бога»<sup>1166</sup>.

<sup>1161</sup> Markus R. A. Gregory the Great and his world. Cambridge, 1997. P. 19.

<sup>1162</sup> Омэнн Дж. Указ. соч. С. 100–101.

<sup>1163</sup> Butler C. Op. cit. P. 172–173, 175.

<sup>1164</sup> Ibid. P. 174.

<sup>1165</sup> Омэнн Дж. Указ. соч. С. 102.

<sup>1166</sup> Hom. in Ezech. II.2.8: «*Activa enim vita* est, panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbientem proximum revocare, infirmantis curam

Григорий, как и Августин, считал смешанный образ жизни идеальным для социальной практики. Выше всего он ставил жизнь проповедников, так как, по его мнению, они не только сами воздерживаются от грехов, но и удерживают других и наставляют их на путь истинный, ведут к вере. Ниже помещалась жизнь исключительно «созерцательных» людей, устранившихся от забот о ближних. Женатые, которые ведут праведную жизнь и стремятся видеть Бога, но при этом заняты домашними заботами и имеют противоречивые стремления в душе, расположены у папы Григория еще ниже. Впрочем, он утверждал, что лиц всех перечисленных категорий ждет блаженная жизнь, ибо у всех одна вера<sup>1167</sup>.

Примечательно, что именно проповедники (то есть епископы и пресвитеры) в данном случае являют собой идеал смешанной жизни: ведь проповедь нередко выступает в качестве неотъемлемой части *vita activa*<sup>1168</sup>. При этом, хорошая, действенная проповедь является результатом именно *смешения* двух образов жизни: созерцание дает понимание того, о каких внутренних вещах пастырь должен говорить пастве; обеспечение пастве средств к существованию – залог внимания<sup>1169</sup>, т.е., если люди голодны, то слушать проповедника они не будут, а

---

gerere, quae singulis quibusque expediant dispensare, et commissis nobis qualiter subsistere valeant providere. *Contemplativa vero vita* est charitatem quidem Dei proximi tota mente retinere, sed ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nil jam agere libeat, sed, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescat; ita ut jam noverit carnis corruptibilis pondus cum moerore portare, totisque desideriis appetere illis hymnidicis angelorum choris interesse, admisceri coelestibus civibus, de aeterna in conspectu Dei incorruptione gaudere». Определение активной жизни восходит к таковому у Кассиана, однако здесь уже исключен монастырский контекст, см.: Dunn M. The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxford: Blackwell Publishers, 2003. P. 134–135.

<sup>1167</sup> Hom. in Ezech. II.4.6: «Cum enim longe sit a continentibus et tacentibus excellentia praedicatorum, et valde a conjugatis distet eminentia continentium... Conjugati quippe quamvis et bene agant, et omnipotentem Deum videre desiderant, domesticis tamen curis occupantur, et necessitate cogente, in utroque mentem dividunt. Continentes autem ab hujus mundi actione remoti sunt... nullis noxiis ac difficilibus rei familiaris cogitationibus implicantur. Praedicatores vero non solum se a vitiis coercent, sed etiam alios peccare prohibent, ad fidem ducunt, in studio bonae conversationis instruunt... Sed mensura una trium est... tamen distantia in fide in qua tenduntur non est... una tamen erit omnibus vita beatitudinis».

<sup>1168</sup> Mor. VI.56: «Speculando quippe in Dei amorem surgitur, sed praedicando ad proximi utilitatem reditur»; Reg. Past. I.7: «Per activam igitur vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium praedicationis appetit; per contemplativam vero Jeremias amoris conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat contradicere».

<sup>1169</sup> Reg. Past. II.7: «Saepe namque nonnulli... praelati sunt, toto cordis adnisu saecularibus curis inserviunt... interna quae alios docere debuerant ignorent.. et subjecti veritatis lumen apprehendere

если последний не будет иметь религиозного опыта и соответствующих познаний, ему будет нечего сказать.

При этом деятельная жизнь в представлениях Григория Великого, видимо, уже не имела того общественно-политического характера, какой был свойственен ей в эпоху Августина, поскольку публичная сфера в целом изменилась до неузнаваемости. Наречие *publice* подразумевало теперь не столько действия «официально, по поручению публичной власти» или «в общественных интересах», сколько «на виду у всех, открыто»: не случайно в текстах Григория оно противопоставляется наречию «тайно, скрытно» (*secreto*) и нередко находится в ряду таких антитез, возникновение которых можно объяснить наличием в его философии только небесной перспективы<sup>1170</sup>, что свидетельствует о деструктивном изменении традиционного уклада полисной жизни.

В сочинениях Григория практически невозможно найти слово *negotium*, которое обозначало бы социально-политическую сферу действий, направленных на цели, связанные с *res publica*<sup>1171</sup>. Нередко оно употребляется предельно конкретно, например, уход за больными<sup>1172</sup>. Дела публичной сферы характеризуются как светские, мирские, земные (*saecularia, mundana, terrena negotia*). О разрушении традиционных связей между людьми говорит также исчезновение из лексикона Григория Великого слова *patria* в его обычном употреблении, обозначающего теперь царство небесное, на что указывают соответствующие прилагательные (*aeterna, coelestis, sublimis*).

Действительно, в VI в. в Италии, где с 530-х гг. и до самой смерти Григория Великого лишь на короткие промежутки времени наступал мир<sup>1173</sup>, общество

---

nequeunt, *quia dum pastoris sensus terrena studia occupant...* At contra, nonnulli... *ad spiritalia appetunt, ut rebus exterioribus nullatenus occupentur... subditorum necessitatibus minime concurrunt*. Quorum nimirum *praedicatio plerumque despicitur... tamen eis necessaria praesentis vitae non tribuunt, nequaquam libenter audiuntur...*».

<sup>1170</sup> Straw C. Gregory The Great: The Perfection in Imperfection. University of California Press, 1991. P. 11, 70, 118.

<sup>1171</sup> Это словосочетание встречается единожды: Greg. Epist. LI.

<sup>1172</sup> Mor. XXV.43: «...qui donis spiritalibus emicant nequaquam *proximorum infirmantium negotia* funditus deserant...»

<sup>1173</sup> Markus R. A. Op. cit. P. 3.



переживало тяжелый кризис. Оно было поляризовано, постепенно теряло свой центр в виде нейтрального гражданского населения (а именно оно ранее составляло большую часть основания публичной сферы): церковь нередко сталкивалась лицом к лицу с вооруженной силой. Итальянское общество того времени потеряло свою четкую структуру, находилось в аморфном состоянии, а отношения в нем стали непонятными и запутанными<sup>1174</sup>. Это проявлялось в разрушении системы рангов и чинов и в повышении социальной мобильности<sup>1175</sup>, что само по себе усугубляло описанную ситуацию.

Нарушение традиционных социально-политических связей в эпоху Григория Великого имело причиной также постепенное ослабление и даже временное<sup>1176</sup> исчезновение центральной государственной власти. После смерти Юстиниана в 565 г. власть Византии под ударами лангобардов сильно пошатнулась, и на определенный период в Риме и близлежащих территориях образовался вакуум политической власти, который быстро стал заполнять папский престол. Формально эти земли входили в Равеннский экзархат, но, будучи отделенными от равеннских земель кольцом лангобардских владений, они были достаточно свободны от власти византийского ставленника в Италии<sup>1177</sup>. В итоге образовалось три центра власти в лице лангобардов, равеннского экзарха и папы римского<sup>1178</sup>. Более того, по всей Византийской империи происходит рост епископской власти (она отвечает за городское управление, суд, полицию и доходы города), но в Италии, так как ее епископы были менее связаны контролем чиновников центрального управления,

---

<sup>1174</sup> *Straw C. Op. cit. P. 4.*

<sup>1175</sup> *Ibid. P. 81.* Об этом свидетельствует, в том числе, шквал разнообразных названий почетных титулов, которые встречаются в переписке Григория без особой систематичности (*excellentissimus, gloriosissimus, magnificus, illustris, clarissimus*). При этом часть из них, судя по всему, является новообразованиями.

<sup>1176</sup> Временное потому, что со второй половины VII в. до начала VIII в. произошло новое и последнее укрепление византийского положения в Италии, вплоть до того, что избрание римского папы утверждал экзарх Равенны (с 680-х гг.), см.: *Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 70–71.*

<sup>1177</sup> *Гергей Е. Указ. соч. С. 51–52.*

<sup>1178</sup> *Straw C. Op. cit. P. 3.*

этот процесс происходит еще более активно<sup>1179</sup>. церковь приобретает гражданские функции как на муниципальном, так и на провинциальном уровне<sup>1180</sup>.

Наличие земной и небесной перспективы в философии Августина можно объяснить, как было отмечено, двойственным положением позднеантичного человека по отношению к гражданской и церковной общинам. Между тем в Риме VI в. в отсутствие других властных факторов церковная община стала *единственной* областью социального действия человека, что означало исчезновение упомянутой двойственности перспектив.

На понятийном уровне новые социальные связи воплощало понятие *caritas*, являвшееся одной из опорных точек всей философии Григория Великого. Именно христианская любовь выступала в качестве источника всех остальных добродетелей, и на ней держался весь социальный порядок<sup>1181</sup>. Если для римской гражданской общины таким основополагающим понятием являлась справедливость (*iustitia*), то теперь эта добродетель переходит в разряд вторичных по отношению к *caritas*. Христианское сообщество, по мнению Григория, держится на двух осях, создаваемых любовью: вертикальной, вершина которой – Бог, и горизонтальной, которая связывает людей между собой. Созерцательная жизнь существует относительно первой оси, так как возвышает душу, деятельная – относительно второй, ибо, являясь, по сути, служением ближнему, расширяет душу<sup>1182</sup>. Епископы в социальном плане являются пересечением этих двух осей, поэтому Григорий и призывает их вести смешанный образ жизни.

Таким образом, согласно Григорию Великому, как и на продолжении всей предшествующей истории данного понятия, деятельная жизнь оставалась по сути своей социальной: она подразумевала участие человека в поддержании порядка в церковной общине и решении ее материальных вопросов. Вместе с тем *vita activa* не обладала теперь публично-правовым характером, ее общественно-политическое

<sup>1179</sup> Удальцова З. В. Италия и Византия в VI в. М., 1959. С. 494–495.

<sup>1180</sup> Там же. С. 491, 502.

<sup>1181</sup> Straw C. Op. cit. P. 92.

<sup>1182</sup> Ibid. P. 90–91.

измерение обуславливалось властными полномочиями духовенства в условиях гибели античной общины и государства.

### 2.2.3. Деятельная и созерцательная жизнь по Исидору Севильскому

В иных исторических условиях складывалась концепция Исидора Севильского об образах жизни. Она находится под огромным влиянием сочинений Августина Блаженного и Григория Великого, причем текстологическая зависимость от последнего более заметна. Однако воззрения на данный вопрос, которые, казалось бы, не отличаются от взглядов его предшественников, являются частью совершенно другой идеологической системы, отражающей уникальную ситуацию, складывавшуюся в Толедском королевстве VII в.

Исидор, как и его предшественники, использует образы Лии и Рахили, Марфа и Марии<sup>1183</sup>. Прелат Севильи признает большую ценность созерцательной жизни, чем деятельной, в том числе потому, что последняя, несмотря на ее полезность, заканчивается вместе с жизнью тела<sup>1184</sup>. Точно так же, как и Августин и Григорий, он считает, что к созерцательной жизни необходимо переходить после деятельной жизни<sup>1185</sup>.

Следуя за своими предшественниками, Исидор считает, что на практике смешанный образ жизни является более приемлемым для христианина, и для

<sup>1183</sup> Diff. II.132: «*Contemplatiua uita per Rachel ostenditur*, quae erat pulchra sed sterilis, quia per contemplationis otium minus operum filii generantur. Actiuam autem uitam monstrabat Lia sine oculis, sed fecunda, quia actio laboriosa quidem est minusque alta considerans. Sed in eo quod se erga proximi utilitatem plus exhibet, fecundior in operibus quasi in filiis crescit. Sic et *Martha et Maria*, quarum una uirtutibus mentem exercebat in opere, altera requiescebat defixa in contemplatione»; Sent. III.15.4: «*Exemplum enim actiuae et contemplatiuae uitae de Iacob sume* qui dum ad *Rachel*, hoc est ad uisum principium, destinaret *quae contemplationem significat*, *Lia* illi, hoc est laboriosa uita, subponitur *quae actiuam demonstrat*».

<sup>1184</sup> Diff. II.131: «*Actiuae enim uitae magna sunt praemia, sed contemplatiuae potiora*. Actiua uita ex bonis operibus incipit, contemplatiua peruenit ad quod intendit. Actiuae uitae opera cum corpore finiuntur, contemplatiuae autem gaudia in fine amplius crescunt. *Illa enim*, quamuis utilis et bona, *tamen cum requies uenerit, transitura*. Ista uero boni operis transituri merces est et requies permansura».

<sup>1185</sup> Diff. II.133: «*Hii autem qui ad contemplationis otium uenire contendunt, prius se in studio actiuae uitae exercere debent*, ut dum opera iustitiae faeces peccatorum exauriunt, cor mundum exhibeant ad uidendum Deum»; Sent. III.15.3a: «*Qui prius in actiua uita proficit, ad contemplationem bene conscendit*. Merito enim *in ista sustollitur, qui in illa utilis inuenitur*».

подтверждения этого ссылается на жизнь Христа<sup>1186</sup>. Призыв жить сразу двумя жизни особенно касается служителей церкви, которые, подражая Христу, должны вести смешанный образ жизни, иначе их миссия не принесет успеха. Причем это объясняется невозможностью жить без любви к Богу и ближнему. Каждый вид любви соотносится с созерцанием и деятельностью (характерно, что Исидор, говоря об этом, не использует слово *caritas*)<sup>1187</sup>. При этом, отмечает севильский епископ, если не получается совместить обе модели поведения, то лучше жить жизнью деятельной<sup>1188</sup>. Таким образом, в целом, Исидор воспроизводит оценки своих предшественников, главным образом, Григория Великого.

Говоря о конкретном содержании, епископ Севильи пишет, что деятельная жизнь состоит в безупречности добрых дел, хорошем использовании мирских вещей и в целом в ведении хорошего образа жизни. Она протекает в трудах справедливости и для пользы ближних. Созерцательная жизнь – созерцание горнего и вечной истины. Она есть отречение от мира и свобода от всякого дела, устремление только к любви к Богу и радость существования только ради Него<sup>1189</sup>.

<sup>1186</sup> Diff. II.134: «*His media et de utrisque conposita utilior est magis ad refouendas mentis angustias, quae solent per unius intentionem nutriri, ut de utriusque partibus melius temperentur. Nam et quod per diem Saluator signis et miraculis in urbibus coruscabat, actiuam nobis commendabat uitam. Quod uero in monte orationis studio pernoctabat, uitam contemplationis significabat*».

<sup>1187</sup> Diff. II.135: «*Idcirco Dei seruus iuxta imitationem Christi, nec actiuam uitam amittit, et contemplatiuam agit. Aliter enim incedens offendit. Sicut enim per contemplationem amandus est Deus, ita per actiuam diligendus est proximus. Ac per hoc sic non possumus sine utraque esse uita, sicut et sine utraque dilectione esse nequaquam possumus*»; Sent. III.15.6: «*Viri sancti, sicut a secreto contemplationis egrediuntur ad publicum actionis, ita rursus ab actionis manifesto ad secretum contemplationis intimae reuertuntur, ut intus Deum laudent, ubi acceperunt unde foris ad eius gloriam operantur*».

<sup>1188</sup> Sent. III.15.10: «*Oculum dextrum scandalizantem quem euelli Dominus praecepit, uita contemplatiua est. Duo oculi in facie, actiua uita et contemplatiua in homine. Qui igitur per contemplationem docebit errorem, melius si euellit contemplationis oculum, seruans sibi unum uitae actualis obtutum, ut sit utilius illi per simplicem actionem ire ad uitam, quam per contemplationis errorem mitti in gehennam*». Здесь Исидор также следует за Григорием: Mor. VI.57: «*Duae quippe vitae, actiua uidelicet et contemplatiua, cum conservantur in mente, quasi duo oculi habentur in facie. Dexter namque oculus uita contemplatiua est, sinister actiua. ...Ac si aperte diceret: Cum ad contemplatiuam uitam idonea discretione non sufficis, solam securius actiuam tene*».

<sup>1189</sup> Diff. II.130: «*Inter actiuam et contemplatiuam uitam haec distinctio est: actiua uita est quae in operibus iustitiae et proximi utilitate uersatur; contemplatiua autem quae uacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur. Harum una in opere bonae conuersationis, altera in contemplatione inmutabilis ueritatis est. Vna, quae ex fide in hac peregrinatione uiuit, altera quae bene uiuentes usque ad regnum perducit*»; Sent. III.15.1–2: «*Actiua uita innocentia est operum bonorum, contemplatiua*

На основании последовательностей глав в третьей книги «Сентенции» можно сделать вывод, в чем именно состояла созерцательная жизнь: молитве, чтении Священного Писания и размышлении над ним<sup>1190</sup>.

Перечисленное в общем похоже на то, о чем шла речь ранее у Аврелия Августина и Григория Великого. Среди прочего, есть менее очевидное совпадение: деятельная жизнь возможна только в христианской общине. Но то, как это решается, выявляет принципиальные различия.

В концепции Исидора суть деятельной жизни восходит не столько к любви (*caritas*), сколько к вере. Как было сказано, деятельная жизнь заключается в добрых делах (*bona opera*). Последние же возможны только при наличии веры, актуализацией которых добрые дела и являются<sup>1191</sup>. Вера, в свою очередь, является одним из конституирующих христианское сообщество понятий, наравне с надеждой и любовью<sup>1192</sup>. Вера аналогична договору между Богом и человеком<sup>1193</sup> (то есть тому, что можно назвать заветом), но в силу этого она одновременно скрепляет все сообщество верующих, в том числе и потому, что вера есть основание религии как культа, которая связывает людей узами служения<sup>1194</sup>.

---

*speculatio supernorum*; illa communis multorum est, ista uero paucorum. *Actiua uita mundanis rebus bene utitur, contemplatiua uero mundo renuntians, soli Deo uiuere delectatur*».

<sup>1190</sup> Sent. III.VII. De oratione. VIII. De lectione. VIII. De adsiduitate legendi. X. De doctrina sine gratia. XI. De superbis lectoribus. XII. De carnalibus lectoribus et hereticis. XIII. De libris gentilium. XIII. De conlatione. XV. De contemplatione et actione.

<sup>1191</sup> Diff. II.136: «Inter fidem et opus hoc distat, quod *ex fide possibilitas boni operis inchoatur, ex opere ipsa fides perficitur*. Opus enim fide praeuenitur, fides operibus consummatur. Opera autem ante fidem nequaquam prodesse, quia nihil ualet a malo declinare et agere quod pertinet ad salutem qui ipsum salutis uel nescit uel negat auctorem. Item fides sine operibus nequaquam prodest, quia non potest per fidem Deo placere qui Deum contemnit in opere».

<sup>1192</sup> Etym. VIII.2.3: «*Tria sunt autem quae in religionis cultu ad colendum Deum in hominibus perquiruntur*, id est *fides, spes, caritas*. In fide, quid credendum; in spe, quid sperandum; in caritate, quid sit amandum»; Diff. II.139: «Quae quidem tria in huius uitae tempore ita copulantur, ut altera sine altera esse non possit».

<sup>1193</sup> Etym. VIII.2.4: «Fides est qua veraciter credimus id quod nequaquam videre ualemus. Nam credere iam non possumus quod uidemus. Proprie autem nomen fidei inde est dictum, si omnino fiat quod dictum est aut promissum. *Et inde fides vocata, ab eo quod fit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem; hinc et foedus*».

<sup>1194</sup> Diff. II.139: «...fides est diuinitatis confessio et *religionis solidum fundamentum*...»; Diff. I.16 (486): «Fides est credulitas qua Deum confitemur, *religio cultus quem illi credentes exhibemus*. Dicta autem fides ab eo quod fit idem quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem; dicta quoque religio eo quod ea *homines religantur uinculo seruiendi ad cultum diuinitatis*».

Принципиально утверждение Исидора, что *vita activa* состоит в трудах справедливости (*operibus iustitiae*), которая, являясь одной из четырех кардинальных добродетелей<sup>1195</sup>, состояла, как выше уже указывалось, в страхе перед Богом, почитании благочестия (*religionem*), то есть исполнении религиозных предписаний, уважении родителей, узах братской любви, помощи обездоленным, беспристрастии на суде, воздаянии за полученные блага и любви к отечеству<sup>1196</sup>. Собственно осуществление этих предписаний, сочетающих традиционно римские и христианские представления, и является деятельной жизнью. И хотя, казалось бы, Исидор следует за своими предшественниками, в центре его концепции о деятельной жизни остается переосмысленное традиционно римское понятие *iustitia*, неразрывно связанное с поддержанием единства общества, причем термины *iustitia* и *caritas* оказываются в определенной степени синонимичными<sup>1197</sup>. В этом отношении обращает на себя внимание замечание, согласно которому не любит Бога тот, кто не соблюдает его предписания, которые, в свою очередь, сравниваются с королевскими законами<sup>1198</sup>. Характерно, что судебные тяжбы отмечены Исидором как одна из причин, разрушающих *caritas*<sup>1199</sup>.

Здесь же необходимо заметить: примечательно, что деятельность епископа, связанная с предполагаемыми судебными полномочиями и поиском баланса

<sup>1195</sup> Diff.II.154. О понимании Исидором четырех добродетелей см.: Воронцов С. А. Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей...

<sup>1196</sup> Diff. II.156: «Definito prudentiae genere, nunc partes iustitiae subiciamus. Cuius primum est Deum timere, religionem uenerari, honorem referre parentibus, patriam diligere, cunctis prodesse, nocere nulli, fraternae caritatis uincula amplectere, pericula aliena suscipere, opem ferre miserorum, boni accepti uicissitudinem rependere, aequitatem in iudiciis conseruare». См. также: Малеф Е. С. Понятие справедливости...

<sup>1197</sup> *Cfr.*: Diff. II.158: «...iustitia *dilectionem Dei et proximi seruat*...» – Sent.II.3.7a: «Caritas in dilectione Dei et proximi constat».

<sup>1198</sup> Sent.II.3.5: «Qui *Dei praecepta* contemnit, Deum non diligit. Neque enim *regem* diligimus, si odio *leges eius* habemus».

<sup>1199</sup> Sent. III. 56.1: «Negotiorum forensium sectatores propter proximi dilectionem saeculare negotium deserere debent, aut certe, manente proximi caritate, negotium sequantur terrenum. Sed quia *perrarum est ut inter iurgantes caritas maneat*...»

интересов между *potentes* и *pauperes*, Исидором обозначена как *negotia*, которые предполагают действия на основании справедливости<sup>1200</sup>.

Обращает на себя внимание исконно античное предписание любви к отечеству, которая оказывается вписанной в совершенно новую идеологическую систему. Как неоднократно отмечалось выше, отечество выступает как часть триады *rex, gens et patria Gothorum*, составившей основу концепции новой политической и социальной идентичности, объединившей испано-римлян и готов<sup>1201</sup>, а католическая вера, которая воспринималась как проявление лояльности королю и королевству, была основным условием допуска к общественной жизни, где благие дела (*bona opera*) могли быть реализованы<sup>1202</sup>. Сказанное проясняет отмеченную выше связь веры и деятельной жизни.

Таким образом, можно предположить, что активная жизнь христианина (и, в первую очередь, епископа!) была призвана, среди прочего, укреплять Толедское королевство и способствовать формированию новой социально-политической общности. Иначе говоря, деятельная жизнь сохраняет свои общественно-политические характеристики, поскольку публичная сфера как область действия продолжает, видимо, существовать, то есть государство и общество (конечно, в том виде как они тогда представлялись) по-прежнему являются политическими единицами<sup>1203</sup>. Среди прочего, у Исидора сохраняется словосочетание *publica negotia*<sup>1204</sup>, которое в текстах Григория Великого не встречается ни разу (как и *patria* в его земном измерении). Вместе с тем для Исидора характерно восприятие всех этих дел как светских<sup>1205</sup>.

<sup>1200</sup> DEO II.5.19: «*In negotiis autem saecularibus* dirimendis oportet eum causam merito discernere, non gratia. Neque enim sic debet episcopus suscipere potentem, ut contristet contra *iustitiam* pauperem, neque pro paupere auferat *iustitiam* a potente».

<sup>1201</sup> Drews W. Op. cit. P. 275–276.

<sup>1202</sup> Ibid. P. 29–30, 257, 270.

<sup>1203</sup> Например: Etym. V.26.6 et al.

<sup>1204</sup> Etym. X.227.

<sup>1205</sup> Например: Etym. X.227: «Publicanus est qui vectigalia publica exigit. Vel qui *per publica negotia saeculi lucra sectantur*, unde et cognominati sunt»; DEO II.5.19: «*In negotiis autem saecularibus* dirimendis oportet eum causam merito discernere...».

Учитывая сказанное выше о *civitas*, можно предположить, что гражданская община заменяется церковной, которая, видимо, становится ячейкой построения единого государства вестготов (аналогичную эволюцию от светской к церковной общине на рубеже Античности и Средневековья пережил римский муниципий). Поэтому общественная жизнь в ней сохраняет многие свои античные характеристики, а главное – государственное и социально-политическое измерение.

Анализ представлений Исидора Севильского о *vita activa* и *vita contemplativa* в сравнительно-исторической перспективе позволяет уточнить место Толедского королевства в истории перехода от Античности к Средневековью. Если концепция образов жизни у Августина отражает столкновение христианских и традиционных ценностей при одновременном сосуществовании двух разных социальных измерений (античной гражданской и церковной общины), то соответствующие взгляды Григория Великого свидетельствуют об упадке, по сути, всего античного уклада жизни: *vita activa* уже не связана с традиционно понятой публично-правовой деятельностью и возможна только в рамках христианской общины.

Рассмотренное на этом фоне толкование Исидором указанных понятий демонстрирует глубокий синтез античных и христианских представлений. У него *vita activa*, наследуя представлениями классической античности, выступает как деятельность выраженного публично-правового характера, но она могла быть реализована только в сообществе христиан, которое, заменив собой гражданскую общину, сохранило ее общественно-политические характеристики. Сказанное согласуется с полученными ранее выводами о состоянии *civitas* в Толедском королевстве.

Деятельная жизнь – это направленная на благо общества и королевства публичная деятельность христианина, главным образом, епископа. В оппозиции к ней созерцательная жизнь соотносилась еще с ученым досугом, о чем свидетельствует жизнь самого Исидора.



Вместе с тем *vita activa* и *vita contemplativa* являются, по сути, производными от светского / секулярного и сакрального<sup>1206</sup>, оппозиция которых, как было показано выше, была принципиальна для понимания статуса клира и, соответственно, епископа. И в той мере, в какой деятельность епископа предстает как *vita activa*, в такой же она подразумевает обращенность к сакральному и созерцанию. У Исидора епископ, как и у Григория Великого, ведет смешанный образ жизни и находится на пересечении линий сакрального и светского, или двух образов жизни, – с той разницей, что указанные элементы в Толедском королевстве трактовались по-своему, о чем и было сказано. Описанное положение епископа непосредственно связано с спецификой его власти, рассмотрению которой, в частности, с помощью терминологического анализа, будет посвящен следующий подпараграф.

### 2.3. Епископ и его паства: священство как основание пастырской власти

Понимание образа епископа, как и других значимых фигур античного и средневекового общества, немыслимо вне контекста визуальной культуры, игравшей большую роль в трансляции представлений и идеологии, формировании идентичности и в целом конструирования социума<sup>1207</sup>. В этом процессе особое значение имели инсигнии, указывавшие на место во властной иерархии<sup>1208</sup>. Для епископа таковыми являлись перстень и посох, которые в этом качестве впервые фиксируются на IV Толедском соборе под председательством Исидора Севильского и в его «О церковных службах»<sup>1209</sup>. Судя по тексту 28-го канона, без

<sup>1206</sup> В этом отношении сделанные наблюдения о деятельной и созерцательной жизни у Аврелия Августина и Григория Великого согласуются с выводами Р. О. Маркуса о светском и сакральном в их представлениях: в мире этого папы римского светское в том виде, как его понимал Августин, было вытеснено из общественного сознания, а люди стали ассоциировать себя с сообществом, организованным вокруг клира и епископа, см.: Markus R. A. *The Sacred and the Secular...* P. 84–96, esp. 94–96.

<sup>1207</sup> *Using Images in Late Antiquity...* P. 3.

<sup>1208</sup> Schramm P. E. *Kaiser, Könige und Päpste: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters* Bd. 1. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1968. S. 22–23.

<sup>1209</sup> IV Tol. Can. 28; DEO II.5.12: «Huic autem, dum consecratur, datur baculus ut eius indicio subditam plebem uel regat uel corrilat uel infirmitates infirmorum sustineat. Datur et anulus propter signum

этих отличительных знаков епископское служение было недействительно<sup>1210</sup>, самую суть которого они воплощали. Посох, особенно впоследствии, символизировал пастырскую, душепопечительную и юридическую власть епископа, а кольцо – первосвященническое достоинство (*signum pontificalis honoris*)<sup>1211</sup>. Поэтому определить сущность епископства в рассматриваемый период можно через анализ семантики двух символов, неразрывно связанных с его властью, а также соответствующей риторики и терминологии<sup>1212</sup>, – пастырской и священнической, – что ясно показывает сама структура упомянутого канона. В первой его части ключевое место занимают представления о *pastor*, во второй – о *sacerdos* и *pontifex*.

Метафора пастыря бесспорно признается основополагающей для становления и развития представлений о священническом и епископском

---

pontificalis honoris». См. также: Raddatz A. Insignien, kirchliche // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 16 / Hrsg. G. Müller. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1993. S. 199–200;

<sup>1210</sup> IV Tol. Can. 28: «Episcopus, presbyter aut diaconus si a gradu suo iniuste deiectionis, in secunda synodo innocens repeditur, *non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat; ut si episcopus fuit, recipiat* coram altario de manu episcoporum orarium, *anulum et baculum*... sic et reliqui gradus ea in reparationem sui recipiant quae cum ordinarentur perceperant».

<sup>1211</sup> DEO II.5.12; Braun J. Bischofsring // Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Bd. II / Hrsg. O. Schmitt. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 1941. Sp. 784–787; *Ibid.* Bischofsstab (und Abtsstab) // Idem. Sp. 792–808; Dąbrowska E. Le Tau – Un Attribut ou un Insigne Liturgique? // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. 2007. №58. P. 341; Maisel W. Rechtsarchäologie Europas. Wien, 1992. S. 230–232.

<sup>1212</sup> Наименования и обозначения епископа очевидным образом отражают представления современников об этой фигуре, см.: Di Berardino A. Op. cit. P. 36; Jerg E. Op. cit. S. 45. Подробный терминологический анализ слов, обозначающих епископа, еще в 1970-е годы провел испанский исследователь Евстахио Санчес Салор в своей монографии филологического характера «Церковная и монашеская иерархия в вестготскую эпоху», см.: Sánchez Salor E. Op. cit. P. 15–111. Но она не решает проблему представлений о епископе (тем более у Исидора Севильского): во-первых, просто потому, что автор не ставил такой цели; во-вторых, исследователь, опираясь на значительный массив источников, главным образом, на светское и церковное законодательство, мало касается ключевых сочинений прелата Севильи, если не считать разбор терминов в сочинении «О сиятельных мужах» (*De viris illustribus*) (см.: P. 26–27). Кроме того, стоит отметить масштабную работу Эрнста Йерга: в третьем разделе автор рассматривает обращения к епископам в различных документах варварских королей, в том числе вестготов (письмах к епископам и посланиях к отцам церковных соборов, а также вестготских кодификациях права), см.: Jerg E. Op. cit. S. 207. Сам обзор предельно краткий, причем рассматриваются именно формы обращения (S. 209–217). В целом работа построена на основе внецерковных источников, на основе текстов, исходивших из гражданских канцелярий, чтобы понять, в какой мере оценка государством церковной иерархии отражалась в терминологии (S. 74–79, 252).

служении<sup>1213</sup>. Этот образ использовался еще в древности на Ближнем Востоке как эпитет правителей и богов<sup>1214</sup>, а также в Древней Греции периода архаики. Однако с развитием полисной системы метафора пастыря, за редкими исключениями, отошла на периферию политической философии и соответствующего лексикона, поскольку социальные отношения в полисе как сообщества равноправных и свободных граждан не соответствовали идее партнерства, описываемой оппозицией «пастух – стадо»<sup>1215</sup>.

Из древних культур Ближнего Востока (Месопотамия, Египет и др.) метафора пастыря естественным образом проникла, – пусть и с иной расстановкой акцентов, – в ветхозаветные тексты. Новый Завет продолжает и развивает эту метафорику<sup>1216</sup>; большинство исследований по этой теме связаны с экзегезой различных мест Библии<sup>1217</sup>, тогда как ее дальнейшее развитие в большинстве случаев рассматривается лишь по касательной.

Перед тем, как вернуться к анализу текстов Исидора Севильского, отмечу два важных момента, касающихся использования образа пастыря в библейских текстах. Во-первых, важна лексическая связь понятий *епископ* и *пастырь*, что в дальнейшем нашло отражение в описании деятельности предстоятеля христианской общины: в Септуагинте слово *episkopos* часто встречается там, где используется пастырская образность, и в ряде контекстов выступает как обозначение пастыря, наименование его основополагающей функции<sup>1218</sup>. Во-вторых, уже в новозаветных текстах прослеживается восприятие лидеров раннехристианских общин как пастырей, связанных в пастырском служении с Иисусом Христом, Пастыреначальником, который лишь делегировал им эти

<sup>1213</sup> Suchan M. Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter. Berlin–Boston, 2015. S. 39.

<sup>1214</sup> Cachia N. I am the good shepherd. The good shepherd lays down his life for the sheep (John 10,11): The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood. Roma, 1997. P. 30–34.

<sup>1215</sup> Suchan M. Op. cit. S. 30–33.

<sup>1216</sup> Cachia N. Op. cit. P. 34–35, 38–67, 71–73 ff.

<sup>1217</sup> Porter L. B. Sheep and Shepherd: An Ancient Image of the Church and a Contemporary Challenge // Gregorianum. Vol. 82. №. 1 (2001). P. 52. Из крупных исследований последнего времени см.: The Shepherd Discourse of John 10 and its Context / Ed. by Johannes Beutler. Cambridge, 1991.

<sup>1218</sup> Cachia N. Op. cit. P. 101–102.

функции и который являет образец для их поведения<sup>1219</sup>. Причем эта модель четко отграничена от обычных властных отношений<sup>1220</sup>. Если поначалу образ пастыря подчеркивал идею устройства и поддержания единства церкви и защиту ее членов, то к третьему поколению христиан он дополнился коннотациями управления вообще<sup>1221</sup>.

На этих основаниях и развивался пастырский дискурс в патристических сочинениях. Слово «пастырь» (*poimēn / pastor*) часто употребляется применительно к служителям церкви, главным образом, к епископам, а их деятельность описывается как *pascere gregem Dei*<sup>1222</sup>. Согласно отцам церкви, основная добродетель пастыря – это жертвенная любовь (*caritas*) к пастве, идеальную модель которой являет в своей деятельности Иисус Христос<sup>1223</sup>.

Сказанное в равной мере применимо к сочинениям Аврелия Августина и Григория Великого, во многом определивших в этом отношении развитие богословской мысли на латинском Западе<sup>1224</sup>. Так, первый четко соотносит слова о добром пастыре и наемнике во второй части пастырской перикопы (Ин 10:11–13) с предстоятелями в церкви. Вместе с тем термином *pastor* Августин обозначает, помимо самого Христа, в первую очередь апостолов или выдающихся, святых епископов, чаще всего живших в прошлые времена. Причем это слово никоим образом не является общеупотребительным обозначением епископов, современных писателю<sup>1225</sup>.

Григорий Великий, напротив, под *pastores* понимает, главным образом, прелатов-своих современников в связи с их конкретными обязанностями, связанных с ведением душ по пути в *небесное отечество* (*patria caelestis*) через

<sup>1219</sup> Ibid. P. 106–110, 180 ff., 220–221, 242–244. При этом по отношению к лидерам общины существительное *poimēn* используется только в Еф 5:11, в остальных случаях встречается глагол *poimainein* (быть пастырем, пасти), что подчеркивает: Иисус Христос – единственный и истинный пастырь Своего стада.

<sup>1220</sup> Suchan M. Op. cit. S. 34.

<sup>1221</sup> Cachia N. Op. cit. P. 110; Suchan M. Op. cit. S. 43.

<sup>1222</sup> Cachia N. Op. cit. P. 233–235.

<sup>1223</sup> Ibid. P. 244, 248–253.

<sup>1224</sup> Wiesheu A. Die Hirtenrede des Johannesevangeliums: Wandlungen in der Interpretation eines biblischen Textes im Mittelalter (6.-12. Jahrhundert). Paderborn, 2007. S. 9–10.

<sup>1225</sup> Ibid. S. 26–27.

проповедь, наставление и предупреждение паствы, обличение грехов и несправедливости<sup>1226</sup>. Григорий использует пастырскую образность, чтобы выразить эмоциональную связь пастыря и паствы и духовное руководство епископа своей общиной<sup>1227</sup>, то есть душепопечение (*cura animarum*), которое в те времена включало не только наставление верующих, но и совершение таинств, помощь бедным, а также задачи светского, хозяйственного характера<sup>1228</sup>.

В сочинениях Исидора Севильского, как и других церковных писателей Толедского королевства, пастырская риторика используется редко и связана с идеей епископского надзора и, соответственно, явлениями, переданными разобранным выше понятиями *cura* и *episcopus*, причем последнее используется по большей части как *terminus technicus*. Говоря о церковных чинах, Исидор применяет слово *pastor* только применительно к епископу, но не пресвитеру; вместе с тем почти в половине случаев оно встречается в библейских цитатах<sup>1229</sup>. Другим примером пастырского лексикона по отношению к епископу является слово *praesul* (глава или покровитель)<sup>1230</sup>, которое подчеркивает его вовлеченность в заботу и попечение о пастве<sup>1231</sup>. Изученный мной материал свидетельствует о том, что пастырская терминология фигурирует в исидоровых текстах весьма редко. И хотя ряд других понятий (*praepositus*, *rector*)<sup>1232</sup>, обозначающих епископа, указывает на его высокое положение в церкви, его поставленность выше других<sup>1233</sup>, а паства по отношению к нему выступает как сообщество подчиненных, подданных (*subiecti*)<sup>1234</sup>, можно предположить, что не востребованность пастырской риторики

<sup>1226</sup> Ibid. S. 42–44.

<sup>1227</sup> Ibid. S. 34–35.

<sup>1228</sup> Floryszczak S. Die Regula Pastoralis Gregors des Grossen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. Tübingen, 2005. S. 190.

<sup>1229</sup> Sent. III. 35.2, 41.1–2, 45.4–5, 46.7–8.

<sup>1230</sup> Sent. III. 34.5, 35.1b, 45.3, 46.8.

<sup>1231</sup> Etym. X.202: «*Praesul* vocatus quia *praeest sollicitudine*».

<sup>1232</sup> Sent. III.33. De *praepositis* ecclesiae, 39.1a, 40.2, 41.1–2.

<sup>1233</sup> Etym. VII.12.12: «*Episcopi* autem Graece, Latine speculatores interpretantur. Nam speculator est *praepositus in Ecclesia*; dictus eo quod speculatur, atque *praespiciat* populorum *infra se* positorum mores et vitam»; Etym. X.202: «...*Praepositus* appellatus eo quod sit *subiectionum ac famulantium ordinator* vel *rector*».

<sup>1234</sup> Sent. III.35.1b: «Ignorantia quippe *praesulum* uitae non congruit *subiectionum*»; III.39.5: «*Rectores* ergo a Deo iudicandi sunt, a suis autem *subditis* nequaquam iudicandi sunt»; Etym. X.202.

у Исидора (в отличие от Григория Великого) была обусловлена причинами, схожими с теми, по которым эта терминология не использовалась в классической Греции. Речь идет о понимании церковной общины как специфического гражданского коллектива, основания которого, однако, уже постепенно изменились, о чем говорилось в предыдущих разделах настоящего исследования.

Вместе с тем отмеченная трансформация общины, видимо, вполне отвечала другому значимому аспекту епископской службы – епископу как священнику.

Термин *sacerdos* был отчасти разобран выше, в первую очередь, в связи с евхаристией. Напомним, что последняя, будучи ключевым событием в жизни церкви, в основных параметрах конституировало социальное бытие всего общества той эпохи, и являлась мистической реализацией ключевого для идеологии Толедского королевства концепта *unitas* (см. гл. II. §4). И, как было сказано, именно епископ как совершитель таинства евхаристии, являвшийся центром общины, преимущественно контролировал доступ верующих к причастию, накладывая и снимая епитимьи, которая в случае публичного покаяния означала фактическую гражданскую смерть.

Однако слово *sacerdos* подразумевало обширный спектр действий, направленных на посредничество с божественным<sup>1235</sup>: священник дает священное (*sacrum dans*), которое, по Исидору, подразумевает вообще нечто, относящееся к Богу<sup>1236</sup>. Речь идет, в первую очередь, о таинствах (*sacramenta*), среди которых, как уже говорилось, наравне с евхаристией, епископ Севильи называет крещение и миропомазание<sup>1237</sup>. И хотя в его сочинениях понятия *sacerdos* и *sacramentum* не объединяются напрямую, но их связь прослеживается на косвенном уровне. Исидор отмечает, что в таинствах (*sacramenta*) под покровом телесных вещей божественная сила действует весьма тайно (*secretius*), поэтому они названы так от

<sup>1235</sup> См.: Бенвенист Э. Указ. соч. С. 348.

<sup>1236</sup> Diff. I.33 (498).

<sup>1237</sup> Etym. VI.19.39.

тайных или священных сил (*a secretis virtutibus vel a sacris*)<sup>1238</sup>. И если через «священное» можно увязать таинства с *sacerdos* как священником, то через «тайное» — именно как с епископом. Кольцо, передаваемое епископу при рукоположении, Исидор называет печатью тайн (*signaculum secretorum*), потому что будто за печатью (*quasi sub signaculo*) епископы охраняют многое от несведущих людей, чтобы им не открылись божественные таинства (*Dei sacramenta*)<sup>1239</sup>.

Термин *sacramentum*, как отмечалось выше, мог обозначать не только само таинство, но и знак или образ сокровенной реальности, в том числе и в экзегетическом плане<sup>1240</sup>. Это слово использовалось для обозначения основ христианской доктрины: по словам Исидора, символ веры содержит исповедание Троицы, единой церкви и все сакральное учение (*sacramentum*) христианских догматов<sup>1241</sup>. Таким образом, епископ при рукоположении приобретал сакральное знание, недоступное остальным. Поэтому он мог именоваться пророком (*vates*)<sup>1242</sup>, что хорошо зафиксировано в эпитафийке Толедского королевства<sup>1243</sup>. Это же сокровенное знание обеспечивало епископу (и отчасти пресвитеру) право проповеди: неслучайно вслед за рассматриваемым фрагментом в «О церковных службах» идет речь о недопустимости возведения в епископский сан мирян, так как

<sup>1238</sup> Etym. VI.19.40: «Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur». Cfr.: Etym. VI.19.42.

<sup>1239</sup> DEO II.5.12: «Datur et anulus propter *signum pontificalis honoris uel signaculum secretorum*; nam multa sunt quae, carnalium minusque intellegentium occultantes, *sacerdotes quasi sub signaculo condunt ne indignis quibusque dei sacramenta aperiantur*».

<sup>1240</sup> DEO II.4.5; II.13.3, II.20.3, 11 etc. См.: García Paredes J. C. R. Op. cit. P. 5–94.

<sup>1241</sup> Etym. VI.19.58: «Continet autem confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae et *omne Christiani dogmatis sacramentum*. Quod symbolum fidei et spei nostrae non scribitur in carta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus».

<sup>1242</sup> Etym. XII.12.13: «*Vates* a vi mentis appellatos, cuius significatio multiplex est. *Nam modo sacerdotem, modo prophetam significat, modo poetam*». Cfr.: Diff. I.333 (451): «Inter pontificem et uatem. *Pontifex tantum summum sacerdotem significat; uates autem plura significat, id est aut sacerdotes, aut prophetas, aut poetas*».

<sup>1243</sup> Gnllka C. Zur Frage der Verfasserschaft der ambrosianischen Tituli // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2009. Bd. 168. S. 130–131.

они не готовы учительствовать<sup>1244</sup>. Высказанное предположение подтверждают словосочетания *sacerdotis magisterium* (епископское учение), *sacerdotis praedicatio* (епископская проповедь)<sup>1245</sup>, относящиеся, судя по контексту, к предстоятелю. Епископ обращался к пастве как *sacerdos*, проповедуя на литургии.

Более того, синонимичность слов *secretum* и *sacramentum*, значение слова *signaculum* (и печать, и след от нее, указывавший на владельца), а также его коннотации, связанные со Святым Духом<sup>1246</sup>, позволяют предположить, что перстень символизировал одновременно и отмеченность епископа как сакральной фигуры, и вытекающую из нее власть совершать таинства. Исходя из указанного объяснения термина *sacramentum*, речь идет о всех таинствах и, соответственно, о полноте священства епископа, что подтверждается в том же месте другим значением его перстня – это знак первосвященнической власти (*signum pontificalis honoris*)<sup>1247</sup>.

С словом *sacerdos* тесно связан также заимствованный из языческого лексикона термин *pontifex*. Им (вместе с однокоренными прилагательными и существительными) обозначался только епископ. Как отмечает Е. Санчес Салор, слова *sacerdos* и *pontifex*, по крайней мере в принципе, указывали на сакральный характер фигуры епископа и использовались при упоминании священнических функций епископа или его противопоставлении светским авторитетам<sup>1248</sup>.

Первоначально понтифик – это член верховной коллегии жрецов, которые выступали экспертами в делах сакрального характера (*sacra*), ведали всеми вопросами культа, осуществляя надзор и обладая в этой сфере юридической

<sup>1244</sup> DEO II.5.12–13: «Iam uero quod saeculares uiri nequaquam ad ministerium ecclesiae adsumantur... Quomodo enim ualebit saecularis homo *sacerdotii magisterium* adimplere cuius nec officium tenuit nec disciplinam agnouit?»

<sup>1245</sup> Ibid.; Sent. III. 36.2: «Sacerdotis praedicatio operibus confirmanda est, ita ut, quod docet uerbo, instruat exemplo».

<sup>1246</sup> Etym. VII.3.22: «Ideo autem digitus Dei dicitur, ut eius operatoria virtus cum Patre et Filio *significetur*... Sicut autem per baptismum in Christo morimur et renascimur, ita *Spiritu signamur*, quod est digitus Dei et *spiritalis signaculum*»; Satterlee C. A. Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching. Collegeville: Liturgical Press, 2002. P. 176–178.

<sup>1247</sup> DEO II.5.12.

<sup>1248</sup> Sánchez Salor E. Op. cit. P. 68–69, 84.



властью<sup>1249</sup>. Применительно к епископу слово *pontifex* используется с III в.<sup>1250</sup> По мнению исследователей, тому есть несколько объяснений. Во-первых, христианская латынь формировалась под огромным влиянием старолатинских переводов Библии: *pontifex* является одним из переводов греческого слова *ἀρχιερεὺς* (первосвященник), что соответствовало языковой традиции<sup>1251</sup>, а христиане достаточно рано стали сопоставлять епископа с первосвященником Ветхого Завета<sup>1252</sup>. Во-вторых, и епископ, и языческий понтифик имели схожие обязанности надзора и контроля в вопросах религии: в ранних примерах использования термина *pontifex* для обозначения епископа он привязан к юридико-политическому контексту<sup>1253</sup>. Наконец, и римские понтифики, и христианские епископы формировали верхушку жреческой или священнической иерархии<sup>1254</sup>. Именно эти коннотации превосходства и почтения сохранились у термина *pontifex* в дальнейшем, так как остальные постепенно перестали быть значимыми уже с конца IV в., когда термин *pontifex* в большинстве текстов начинает все чаще использоваться как простой синоним слова «епископ»<sup>1255</sup>.

У Исидора Севильского можно также проследить отмеченные выше правовые коннотации слова *pontifex*. Он отмечает, что апостол Петр первым в церкви Христовой получил понтификат (*pontificatus*), как и власть вязать и решить (*ligandi soluendique potestas*)<sup>1256</sup>. Примечательно, что именно в связи с этой темой впервые, насколько известно, используется термин *pontifex* применительно к епископу. Так Тертуллиан саркастически назвал римского епископа<sup>1257</sup>, видимо, в

<sup>1249</sup> Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 197–198, 400–401; Berger. P. 635–636.

<sup>1250</sup> van Haeperen F. Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre: entre pouvoirs et représentations // Revue belge de philologie et d'histoire. T. 81, fasc. 1, 2003. P. 137, 144.

<sup>1251</sup> Ibid. P. 144, 146–147.

<sup>1252</sup> Ibid. P. 145, 154.

<sup>1253</sup> Ibid. P. 144–145, 148, 154–155.

<sup>1254</sup> Ibid. P. 155.

<sup>1255</sup> Ibid. P. 158–159; Sánchez Salor E. Op. cit. P. 20.

<sup>1256</sup> DEO II.5.5: «... sacerdotalis ordo a Petro coepit. Ipsi enim primum datum est *pontificatum* in ecclesia Christi. Hic ergo *ligandi soluendique potestatem primus accepit*, primusque ad fidem populum uirtutis suae praedicationis adduxit». См. также: Rojas Donat L. "POTESTAS LIGANDI ET SOLVENDI": Notas histórico-jurídicas en torno a los orígenes de la primacía del Obispo de Roma // Revista de Estudios Histórico-Jurídicos. 2005. №27. P. 348–349.

<sup>1257</sup> Tert. De pudic. I.6; Janssen H. Op. cit. S. 92.

рамках его спора с папой Каликстом I о праве отпущения смертных грехов и власти ключей<sup>1258</sup>. Так или иначе, власть вязать и решить с ранних этапов церковной истории была связана с покаянной дисциплиной<sup>1259</sup>. Эта линия видна в другом примере употребления Исидором слова *pontifex*. В «Сентенциях» в главе, посвященной действиям епископов по отношению к грешникам, Исидор отмечает, что каждый епископ (*pontifex*) должен обращаться с вверенной ему паствой настолько осторожно, насколько он боится быть осужденным (*iudicari*) Христом<sup>1260</sup>. Причем здесь важен не только правовой контекст, задаваемый словом *iudicare*, но и большая ответственность перед Христом, задаваемая высоким положением епископа, которое в этом месте подчеркивается словом *pontifex*. Напомним, что именно епископ контролировал наложение епитимьи (по крайней мере, в виде публичного покаяния), отлучение и связанные с этим вопросы<sup>1261</sup>.

В христианском контексте для Исидора Севильского священство в узком смысле слова (епископство, *sacerdotium*) и понтификальный (архиерейский) сан (*pontificalis ordo*) синонимичны<sup>1262</sup>. Слово *pontifex* подчеркивает полноту священства епископа, которая проявлялась в прерогативе осуществлять миропомазание и рукоположение. Так, Исидор, ссылаясь на папу Иннокентия I, объясняет, что пресвитеры не могут совершать миропомазание и возложение рук, поскольку у них нет венца понтификата (*pontificatus tamen apicem non habent*)<sup>1263</sup>.

<sup>1258</sup> *Rojas Donat L.* Op. cit. P. 344; *Троицкий В. А.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 309–322 слл.

<sup>1259</sup> *Hödl L.* Schlüsselgewalt // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7. Stuttgart–Weimar, 1999. Sp. 1494–1496.

<sup>1260</sup> Sent. III.46.18: «Notandum **ab omni pontifice** uehementer ut tanto cautius erga commissos agat, quanto **durius a Christo iudicari formidat**».

<sup>1261</sup> *Fernandez Alonso J.* Op. cit. P. 536. Насколько известно, в связи с этим вопросом для обозначения епископа слово *pontifex* в соответствующих текстах, главным образом, в соборных постановлениях, не использовалось.

<sup>1262</sup> DEO II.5.1: «Quod est **sacerdotii fundamentum uel** quo auctore pontificalis ordo adoleuit in saeculo?». При этом слово *pontifex* у Исидора встречается во всех трех отмеченных контекстах: христианском, ветхозаветном и языческом (Etym. VII.12.14, X.97, XIX.21.6–7). В целом же в его текстах оно употребляется не часто.

<sup>1263</sup> Etym. VII.12.21: «Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant, sicut episcopi, qui licet sint sacerdotes, **tamen pontificatus apicem non habent; quia nec chrismate frontem signant, nec Paracletum Spiritum dant**, quod solis debere episcopis lectio Actuum apostolorum demonstrat»; DEO II.27. 3–4: «Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, **pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem solis pontificibus debere ut uel consignent uel paraclitum spiritum tradant**»; Cfr.: *Innocentius I.* Ep. XXV.3.6.

Причем в этом контексте епископ обозначен словами *episcopus* и *pontifex*. Это исключительное право епископа также символизирует его перстень: по Исидору, именно им, видимо, наносилось миро на лоб крещенного<sup>1264</sup>.

Севильский епископ определяет понтифика как начальника священнослужителей (*princeps sacerdotum*) или верховного священника (*summus sacerdos*) и, говоря о праве епископа поставлять все церковные чины, использует именно слово *pontifex*<sup>1265</sup>. Прелат Севильи особо подчеркивает, что рукоположение и посвящение клириков сохранено за первосвященником (*summus sacerdos*), т.е. епископом, чтобы сохранить согласие (*concordia*) в церкви<sup>1266</sup>, что снова отсылает к идее единства (*unitas*).

Залогом единства церкви являлась коллегиальность вестготского епископата, о чем свидетельствуют, по мнению Х. Орландиса, каноны соборов Толедского королевства. По его словам, через постоянное повторение о праве епископов совершать рукоположение подчеркивалась полнота их власти, что давало основание для единства епископата<sup>1267</sup>.

Наконец, епископ через комплекс выше названных понятий, связанных с термином *pontifex*, соотносится со Христом, который, по словам Исидора, есть истинный начальник народов (*verus dux populorum*), истинный глава священников (*verus princeps sacerdotum*) и господин епископов (*dominus pontificum*)<sup>1268</sup>. Эти эпитеты говорят о Христе как Царе<sup>1269</sup> и отсылают к идее царственного священства,

<sup>1264</sup> Expositio in Vetus Testamentum. Genesis. XXX (18). Versus 2396–2399 / Hrsg. M. M. Gorman. Freiburg: Herder, 2009.

<sup>1265</sup> Etym. VII.12.13: «*Pontifex princeps sacerdotum* est, quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse pontifex maximus nuncupatur. Ipse enim efficit sacerdotes atque levitas: ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit»; DEO II.5.3: «Quo loco contemplari oportet Aaron summum sacerdotem, id est episcopum fuisse; nam filios eius presbiterorum figuram praeministrasse. Fuerunt enim filii Aaron et ipsi sacerdotes, quibus merito adstare debuissent leuitae sicut summo sacerdoti»; II.7.1: «Qui enim sacerdotes uocabantur in ueteri testamento, hii sunt qui nunc appellantur presbiteri, et qui nuncupabantur principes sacerdotum nunc episcopi nominantur».

<sup>1266</sup> DEO II.7.2: «...ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reseruata est, ne a multis disciplina ecclesiae uindicata concordiam solueret, scandala generaret».

<sup>1267</sup> Orlandis J. La iglesia... P. 159–162.

<sup>1268</sup> DEO II.5.4: «Iesus Christus, qui est uerus dux populorum, uerus princeps sacerdotum et dominus pontificum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum, amen».

<sup>1269</sup> Etym. VII.2.9: «Non itaque nos salvos facit quicumque *rex*, sed *rex Salvator*».

которое символизирует тонзура клириков<sup>1270</sup> и полнотой которого обладает епископ. Можно предположить, что, как Христос является единым главой церкви, так уже в Толедском королевстве епископ представлялся ее земным управителем.

Эту высшую степень царственного священства, судя по сочинениям Исидора, в рамках экзегетической традиции символизировало епископское кольцо: являющийся прообразом Христа Иосиф, когда был поставлен над всей землей Египетской, получил от фараона перстень как символ первосвященнического служения веры (*pontificatum fidei*), что увязывается с властью Христа проповедовать и судить (*potestas praedicandi et iudicandi*)<sup>1271</sup>. Эта экзегеза рифмуется со словами Исидора о новозаветном установлении епископства (одновременно подчеркивая, как было показано выше, правовые коннотации слова *pontifex*): апостол Петр первым получил понтификат (*pontificatus*), и, следовательно, власть вязать и решить (*ligandi soluendique potestas*)<sup>1272</sup>. Слова о понтификате в таком контексте подразумевают первенство епископа в церкви и его абсолютную власть, реализуемую, в частности, через покаянную дисциплину, важность которой была показана выше.

Сделанные наблюдения наиболее релевантны в «Сентенциях» Исидора Севильского. Здесь встречается наибольшее количество эпитетов, определяющих разные стороны епископского служения (*pastor, praepositus, rector, praesul, doctor*)<sup>1273</sup>. Они образуют синонимичные связи преимущественно со словом *sacerdos*<sup>1274</sup>, предельно часто здесь употребляемым. Термин *episcopus*, используемый редко, таких семантических отношений почти не порождает. Из этого следует, что действия епископа в обществе определялись именно его

<sup>1270</sup> DEO II.4.4.

<sup>1271</sup> *Expositio in Vetus Testamentum. Genesis. XXX (18). Versus 2388–2399; Piredda A. M. G. L'Anello episcopale // Studi in onore di Pietro Meloni. Sassari: Edizioni Gallizzi, 1988. P. 180–184.*

<sup>1272</sup> DEO II.5.5.

<sup>1273</sup> Например: Sent. III. 36.1, 39.1a, 39.4-6, 41.2, 45.3 etc.

<sup>1274</sup> Например: Sent. III.34.5, 35.2, 45.5 etc.

священнической властью, а не статусом фактически королевского чиновника, как полагал ряд ученых<sup>1275</sup>.

Термины *sacerdos* и *pontifex* в Толедском королевстве использовались при упоминании священнических функций епископа или его противопоставлении светским авторитетам, указывая на сакральный характер фигуры епископа<sup>1276</sup>. Однако, как показывают сочинения Исидора Севильского, подобное словоупотребление не ограничивается такой простой дифференциацией: за ним кроется суть епископского статуса в королевстве вестготов. Положение епископа покоилось на полноте его священства, делавшей его центром всей церковной общины, бывшей главным социальным и политическим измерением Толедского королевства. На этом основании епископ поддерживал общественный порядок через покаянную дисциплину и проповедь и проводил в жизнь политику единства (*unitas*), материально и мистически явленного в евхаристической литургии. Именно как *sacerdos* епископ определял характеристики особого социального пространства, отличного и от античного муниципия, и от обществ Нового времени.

\*\*\*

Итак, в проанализированных текстах епископ выступает не просто как лидер общины, а как лицо, организующее все социальное пространство каждой общины, поэтому жизнеобеспечение города представляется в этом отношении своего рода производной от положения епископа. Его главным соперником мог быть комит города (*comes civitatis*), который нередко представлял интересы магнатов и «угнетателей бедных», поэтому обязанность по установлению справедливых отношений среди граждан ложилась на плечи епископата. В этом вопросе епископы могли опираться на королевскую власть, которая обеспечивала силовое

<sup>1275</sup> Pérez Pujol E. Op. cit. Vol. 3. P. 111–112; Клауде Д. Указ. соч. С. 172; даже авторы фундаментальной «Истории испанской теологии» придерживаются схожего мнения: Historia de la teología Española. Vol. 1: Desde sus orígenes a fines del XVI / obra elaborada en el seminario "Suarez" de la Fundación Universitaria Española; dir. por D. Melquíades Andrés e integrado por S. Fernández Ardanaz, (et al.). Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario Suárez, 1983. P. 284.

<sup>1276</sup> Sánchez Salor E. Op. cit. P. 68–84.

давление на возмутителей спокойствия и в целом была ответственена за церковный порядок. В свою очередь, и королевская власть опиралась на епископат, который обеспечивал ее легитимность. Более того, он поддерживал порядок не только в отдельной общине, но и в королевстве в целом.

Согласно сочинениям Исидора Севильского, епископ был своеобразным представителем публичной власти, который не обладал собственно властью как *potestas*, и его лидерство не было продолжением его статуса как светской властной фигуры. Его власть покоилась на полноте его священства, его статусе *sacerdos* и *pontifex*, что объясняется глобальными трансформациями позднеантичного и раннесредневекового города. В Толедском королевстве община была представлена совокупностью христиан, однако она сохраняла социально-политические характеристики античной *civitas* в том смысле, что реализация гражданских ценностей осуществлялась в сфере дел веры и церкви: выборы епископа, богослужения и деятельная жизнь, сохранявшая значение политического действия. В описанном социальном пространстве лидером сообщества мог быть в первую очередь именно епископ.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой работе представления Исидора Севильского о статусе и прерогативах епископа как служителя церкви и лица, облеченного полнотой власти в христианской общине, показаны в общем контексте истории Толедского королевства вестготов и связанного с ним локального варианта трансформации греко-римской цивилизации. Последний, как доказывается в диссертации, отличался значительной спецификой, отразившейся в особенностях развития вестготской *civitas*, которые, в свою очередь, во многом определили формы взаимодействия церкви и королевской власти в рамках модели «вестготской симфонии». Проявлениями последней стали не только поместные Толедские соборы и практика изначально спорадического, а затем все более регулярного включения епископов в сферу управления, но и вся логика взаимоотношений между королевской властью и епископатом, сделавшая последний ключевым элементом системы публичной власти.

Фундаментальные основания названных явлений возможно проследить через связь собственно церковных функций епископа и его положения в обществе, с одной стороны, и спецификой социального пространства Толедского королевства, проявившейся в особенностях трансформации античной гражданской общины, с другой. До сих пор в историографии проблема статуса епископа в Вестготском королевстве подобным образом не ставилась, а потому ее решение позволило сделать ряд принципиально новых выводов. В свою очередь, взгляд на эти явления через призму сочинений выдающегося церковного и политического деятеля своего времени Исидора Севильского позволяет более четко вписать их в глобальный контекст трансформации позднеантичного мира и становления политических и социальных структур средневекового типа: его тексты, переосмыслившие античное и христианское наследие, не только отражали названные многогранные процессы, но и в определенной степени определяли направление их развития.

Духовенство предстает в сочинениях «первого средневекового энциклопедиста» как замкнутая группа, обладающая сакральным статусом,

следствием которого оказываются остальные характеристики клира: непорочность, высокая нравственность, образование. Существовая в миру, духовенство, по мнению епископа Севильи, должно было абстрагироваться от системы секулярных отношений, включая, разумеется, институты и практики власти вообще, и те из них, которые были генетически связаны с наследием античной гражданской общины, включая публичные зрелища и судебные разбирательства. Лишь в этом случае, согласно Исидору, клир был способен выполнить свою главную функцию – служение Богу и воспитание паствы. Сказанное в полной мере касалось и епископата и определяло требования к претенденту на архиерейских сан. В рамках этой концепции (и в противовес античным представлениям) знатность как таковая вовсе не являлась обязательным условием для занятия епископской кафедры.

Однако социальная практика оказывалась гораздо сложнее: знатность и богатство облегчало доступ к получению необходимого образования (без которого, в свою очередь, Исидор не считал возможной реализацию ни пастырских, ни властных прерогатив епископа). Согласно замечаниям великого энциклопедиста, епископу как главе церковной общины надлежало быть сведущим не только в Священном Писании и святоотеческой литературе, но и в мирской науке. Прежде чем освоить богословие, будущий соискатель епископского сана должен был освоить семь свободных искусств (грамматику, риторику, логику, арифметику, геометрию, музыку, астрономию), а также так называемую «вторую философию» (медицину и право).

Большое внимание уделялось и нравственному облику будущего епископа, характеристики которого не только воспроизводили соответствующие положения «пастырских посланий» апостола Павла, но и генетически восходили к отраженному в сочинениях античных писателей (в первую очередь – Цицерона) идеалу античного *vir bonus* (добродетельного человека), который теперь переосмысливается через призму представлений о святых (*viri sancti*). В итоге этот контаминированный образ епископа предстает принципиально амбивалентным. Так, будучи призванным быть святым (и потому исключенным из мирских дел), глава церковной общины одновременно должен был обладать управленческим



талантом, т.е. иметь выраженную склонность к тому, что (до определенной степени вслед за классической античной традицией) определялось как *vita activa*.

Функции епископа как служителя церкви (надзор, проповедь, защита бедных, богослужение) в своем социальном измерении преследовали цель консолидации общества и поддержания общественного порядка и единства. Особо выделялась роль проповеди, которой надлежало обеспечивать трансляцию в общество соответствующих норм и ценностей, на основе которых выстраивалась новая идентичность – *gens Gothorum*. В текстах Исидора Севильского проповедь выступает как основной способ распространения королевской идеологии. То же самое можно сказать о социальном значении богослужебных функциях епископа, выступавших в качестве ключевого средства контроля над церковной общиной и выстраивании определенной системы социальных взаимоотношений.

Прямым продолжением этой функции епископа как регулятора социальной жизни в городе и его округе оказывались его отношения со светской (в том числе – королевской) властью. Изначально по своим полномочиям пересекаясь с ее представителями в центре и на местах в процессе решения задач, связанных с обеспечением внутреннего мира и общественного порядка, епископ постепенно, по мере ослабления институтов публичной власти позднеантичного типа, был вынужден все в большей степени брать соответствующие функции на себя, воспринимая и интерпретируя их в контексте представления о пастырском долге по отношению к горожанам как своей пастве.

В частности, эта тенденция проявилась на уровне взаимоотношений епископа и комита города (*comes civitatis*), изначально являвшегося представителем королевской власти и в этом своем качестве вмешивавшегося как в процесс выполнения епископом его функций по защите интересов городской бедноты, так и в ход выборов предстоятеля общины. Кроме того, в своей борьбе с влиятельными светскими магнатами епископ (судя по замечаниям Исидора Севильского) нередко бывал вынужден напрямую обращаться к королю как обладателю военной силы, без вмешательства которой решение отдельных проблем городской жизни оказывалось невозможным. Таким образом, заботы

епископа (*curae episcopalis*) о городском управлении и жизнеобеспечении города, сближавшие его с представителями публичной власти, предстают логичным отражением его положения как религиозного лидера городской общины (*civitas*).

Столь принципиальные сдвиги в социальном пространстве позднеантичного и раннесредневекового города в Толедском королевстве отчасти объясняют описанную ситуацию. Община (*civitas / populus*) в сочинениях Исидора Севильского предстает как совокупность христиан, чей гражданский статус реализуется как в выборе епископа, так в богослужениях, воспринимаемых как общественно значимая обязанность. При этом трансформировавшаяся община в Толедском королевстве (в отличие, например, от моделей, получивших распространение в центральной и северной Италии и известных нам, в первую очередь, по сочинениям Григория Великого) сохранила свои общественно-политические характеристики, присущие античной гражданской общине.

Среди прочего, это видно на примере содержания понятия *officium*: оно по-прежнему сохраняло социально-политический характер, но и одновременно претерпело существенную эволюцию в рамках церковной терминологии в качестве части епископской *vita activa*. Последняя понимается Исидором Севильским как разносторонняя деятельность, направленная на благо общества и обладающая выраженным публично-правовым характером. Епископ, ее осуществляющий, выступает как представитель ведущих социальных сил королевства, как лицо, облеченное властью публичной, но сущностно отличающейся от власти короля, судьи или иных категорий светских должностных лиц и имеющей совершенно иные основания.

Описанное положение епископа как *persona publica* покоилось на полноте его священства (*sacerdotium*), делавшей его центром всей церковной общины, бывшей не только главным социальным, но и политическим измерением Толедского королевства. На этом основании, как показывает анализ сочинений Исидора Севильского, епископ поддерживал общественный порядок через покаянную дисциплину и проповедь и проводил в жизнь политику единства (*unitas*), материально и мистически явленного в евхаристии. Таким образом, именно как

*sacerdos*, как фигура, обладающая сакральным статусом, но находящаяся в миру – на пересечении условных линий *сакрального* и *секулярного*, епископ оказывался ключевой фигурой политической и социальной жизни Толедского королевства, выступал оппонентом магнатов и опорой сакрализирующейся королевской власти, а в итоге определял характеристики вестготской *civitas* как гражданской церковной общины – особого социального пространства, отличного и от античного учреждения полисного типа, и от социально-политических реалий Нового времени.

Сделанные в диссертации выводы могут послужить основой для дальнейших исследований фигуры епископа в Поздней Античности и Раннем Средневековье. Во-первых, они открывают новые перспективы для анализа источников иной жанровой и видовой принадлежности. В частности, перспективным представляется проследить, как догматические установки и отдельные составляющие учения о епископе соединяются в конкретных, но идеализированных образах житийных текстов.

Во-вторых, результаты диссертации могут поспособствовать исследованиям, посвященным генезису представлений, отраженных в сочинениях Исидора Севильского, и их рецепции в Толедском королевстве последующего периода, вплоть до начала VIII в. (эпохи мусульманского завоевания).

Наконец, положения и выводы диссертации могут лечь в основу масштабных сравнительно-исторических исследований, фокусирующихся на корреляции между положением епископа и трансформацией позднеантичной *civitas* и соответствующих представлениях, возникших как синтез полисных и христианских ценностей.

## Список источников и литературы

### I. Источники

#### *1. Основные*

1. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Ecclesiasticis Officiis / Ed. Christopher M. Lawson (= Corpus Christianorum Series Latina 113). – Turnhout: Brepols, 1989. – 323 pp.
2. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Fide Catholica Ex Veteri et Novo Testamento Contra Judaeos Ad Florentinam Sororem Suam // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 83, 1850. – Col. 0449–0538A.
3. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Natura Rerum Ad Sisebutum Regem Liber // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 83, 1850. – Col. 0963–1018A.
4. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Viris Illustribus Liber // Codoñer Merino C. El 'De viris illustribus' de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964. – P. 130–153.
5. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Epistolæ // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 83, 1850. – Col. 0893–0914C.
6. Isidorus Hispalensis. Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum I // Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I / Introducción, edición crítica, traducción y notas por C. Codoñer Merino. – Paris: Les Belles Lettres, 1992. – P. 84–301.
7. Isidorus Hispalensis. Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum II / cura et studio M. A. Andrés Sanz. (= Corpus Christianorum. Series latina 111 A). – Turnhout : Brepols, 2006. – P. 7–112.
8. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. / Ed. by W.M. Lindsay. – Oxonii: F. Typographeo Clarendoniano, 1911. 2 vols.

9. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 83, 1850. – Col. 0207–0424D.
10. Isidorus Hispalensis. Isidori Hispalensis Expositio in Vetus Testamentum. Genesis. XXX (18). Versus 2396–2399 / Hrsg. M. M. Gorman. Freiburg: Herder, 2009. – S. 1–109.
11. Isidorus Hispalensis. Isidori Hispalensis Sententiae / Cura et studio P. Cazier. (= Corpus Christianorum. Series Latina, 111) [Text teils in lateinischer, teils in französischer Sprache]. – Turnhout: Brepols, 1998. – P. 1–330.
12. Isidorus Hispalensis. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Synonyma de lamentatione animae peccatricis // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 83, 1850. – Col. 0825–0868C.

## *2. Дополнительные А*

13. Braulio Caesaraugustanus. Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi vita S. Emiliani / Ed. crit. por L. Vazquez de Parga. – Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1943. – 40 pp.
14. Braulio Caesaraugustanus. Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio librorum Domini Isidori // Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi / Cura et studio J.C. Martín. (= Corpus Christianorum. Series Latina, 113B). Turnhout: Brepols, 2006. – P. 199–207.
15. Concilios visigóticos y hispano-romanos. // Ed. por J. Vives, T. Marin Martínez, G. Martínez Diez. – Barcelona; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963. – 580 pp.
16. Epistolario de San Braulio / Introd., ed., trad. por L. Riesco Terrero. – Sevilla: Editorial Católica Española, 1975. – 183 pp.
17. Epistulae Wisigothicae // Miscellanea wisigothica / Ed. Ioannes Gil. Seville: Universidad de Sevilla. 1991. – P. 3–49.

18. *Formulae Wisigothicae // Miscellanea wisigothica* / Ed. Ioannes Gil. Seville: Universidad de Sevilla. 1991. – P. 70–112.
19. *Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itineri deserti, De viris illustribus* / Ed. V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (= *Corpus Christianorum. Series Latina*, 114 A). – Turnhout: Brepols, 2007. – 644 p.
20. *La colección canónica hispana* / Ed. G. Martínez Diez, F. Rodríguez // *Monumenta Hispaniae sacra: Serie canónica. Vols. 1–6*. Madrid, 1966 – 2006.
21. *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Église wisigothique mozárabe d'Espagne du Ve au IXe siècle* / Publ. pour la première fois avec une introduction, des notes une étude sur neuf calendriers mozarabes, etc. par M. Férotin. – Paris: Gregg, 1904. – 495 p.
22. *Le «Liber mozarabicus sacramentorum» et les manuscrits mozarabes* / Ed. par M. Férotin. Paris: - Firmin-Didot, 1912. – XCI p., 1096 cols.
23. *Leges Visigothorum* / ed. K. Zeumer // *Monumenta Germaniae Historica: Legum Sectio I: Leges nationum Germanicarum. T. 1*. Hannoverae; Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hanniani, 1902. – S. 33–464.
24. *Lex Romana Visigothorum* / ed. G.F. Hänel. Leipzig: In aedibus B.G. Teubneri, 1849. – 468 SS.
25. *Redemptus clericus Hispalensis. Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi* // *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi* / Cura et studio J. C. Martín. (= *Corpus Christianorum. Series Latina*, 113B). Turnhout: Brepols, 2006. – P. 379–388.
26. *Taio Caesaraugustanus. Taionis Caesaraugustani Episcopi Sententiarum* // *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 80, 1850. – Col. 0727–0990°.
27. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (= *Corpus Christianorum. Series Latina* 116) / Ed. A. Maya-Sánchez. – Turnholti (Turnhout): Brepols, 1992. – P. 1–102.

### 3. *Дополнительные Б*

28. *Acta conciliorum oecumenicorum* / Ed. E. Schwarz, contin. J. Straub. T. 1–4. Vol. 1–17. Strassburg; Berlin; Leipzig, 1914–1984.
29. Anonymus Latinus. *De physiognomonia liber* // *Seeing the face, seeing the soul: Polemon's Physiognomy from classical antiquity to medieval Islam* / Ed. by S. Swain. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – P. 549–635.
30. Ambrosius Mediolanensis. *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi De Officiis Ministrorum Libri Tres* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 16, 1845. – Col. 0023B – 0187.
31. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Contra Faustum Manichaeum* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 42, 1841. – Col. 0207 – 0518.
32. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei Contra Paganos* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 41, 1841. – Col. 0013–0804.
33. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 34, 1841. – Col. 1041–1230.
34. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De sancta virginitate liber unus* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 40, 1841. – Col. 0395–0428.
35. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Trinitate* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 42, 1841. – Col. 0819–1098.
36. Aurelius Augustinus. *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Sermones De Scripturis* // *Patrologiæ Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 38, 1841. – Col. 0023–0995.
37. Cassianus Joannes Eremita. *Joannis Cassiani Abbatis Massiliensis Collationum XXIV Collectio in tres Partes Divisa* // *Patrologiæ Cursus Completus (series*

- Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 49, 1846. – Col. 0477–1328C.
38. Cicero M. Tullius. *De amicitia* // Cicero. *De senectute, De amicitia, De divinatione* / With an English translation by W. A. Falconer. (Loeb Classical Library No. 154). – Cambridge, MA; London: Harvard University Press, W. Heinemann, 1923. – P. 108–213.
39. Cicero M. Tullius. *De finibus Bonorum et Malorum* / with an English translation by H. Rackham (Loeb Classical Library No. 40). – London; New York: W. Heinemann, Macmillan Co, 1914. – 511 pp.
40. Cicero M. Tullius. *De Officiis* / with an English translation by Walter Miller (Loeb Classical Library No. 30). – Cambridge, MA; London: Harvard University Press, W. Heinemann, 1913. – 448 pp.
41. Cicero M. Tullius. *De re publica*. Bibliotheca Teubneriana (K. Ziegler). Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1958., 1958. – 147 SS.
42. Cicero M. Tullius. *Epistulae ad Atticum* // Cicero. *The letters to Atticus* / with an English translation by E.O. Winstedt. Vol. I. – London; New York: W. Heinemann, G. P. Putnam, 1912. – 496 pp.
43. Gregorius I Magnus. *Sancti Gregorii Magni, Romani Pontificis Homiliarum In Ezechielem Prophetam Libri Duo* // *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 76, 1849. – Col. 0785–1072C.
44. Gregorius I Magnus. *Sancti Gregorii Magni, Romani Pontificis Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job* // *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 75, 1849, col. 0509–1162B; Vol. 76, 1849, col. 0009–0782°.
45. Gregorius I Magnus. *Sancti Gregorii Magni Romani Pontificis Regulae Pastoralis Liber Ad Joannem Episcopum Civitatis Ravenna* // *Patrologiae Cursus Completus (series Latina)* / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 77, 1849. – Col. 0013–0128A.



- 46.Cyprianus Carthaginensis. Epistolae // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 4, 1844. – Col. 0191–0438C.
- 47.Hieronymus Stridonensis. S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis Presbyteri, Commentariorum In Epistolam Ad Titum Liber Unus // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 26, 1845. – Col. 0555–0600C.
- 48.Hieronymus Stridonensis. S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis Presbyteri, Commentariorum In Epistolam Ad Galatas Libri Tres // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 26, 1845. – Col. 0307–0438D.
- 49.Irenaeus episcopus Lugdunensis. Adversus haereses libri quinque // Patrologiæ Cursus Completus (series Graeca) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1857 – 1866. – Vol. 7<sup>a</sup>, 1857, col. 0433–0973; Vol. 7b, 1857, col. 1119–1223.
- 50.Liber Pontificalis / ed. T. Mommsen // Monumenta Germaniae Historica: Gesta pontificum Romanorum. Vol. 1. Liber Pontificalis. Pars prior. Beroloni: Apud Weidmannos, 1898. – S. 1–226.
- 51.Marcus Minucius Felix. Marci Minucii Felicis Octavius // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 3, 1844. – Col. 0231–0360A.
- 52.Paulinus. Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi [A Paulino Ejus Notario] // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 14, 1845. – Col. 0027–0046C.
- 53.Seneca Lucius Annaeus. De otio // Seneca. Moral Essays / with an English translation by John W. Basore (Loeb Classical Library No. 254). Vol. II, London; New York: W. Heinemann, ltd. G. P. Putnam's Sons, 1928. – P. 180–200.
- 54.Siricius papa. S. Siricii papae Epistulae et Decreta // Patrologiæ Cursus Completus (series Latina) / ed. J.-P. Migne. – Paris: Migne, 1844–1855. – Vol. 13, 1845. – Col. 1131–1178.

55. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Simordianis / Ed. Krueger P., Mommsen Th. – Berolini, 1905.
56. The Etymologies of Isidore of Seville / translated by Stephen A. Barney et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 490 pp.
57. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала. В XX книгах. Кн. I – III: Семь свободных искусств / Пер. с латин., статья, примеч. и указатели Л. А. Харитонова. СПб.: Евразия, 2006. – 352 с.
58. Исидор Севильский. О природе вещей / Пер., комм. Т. Ю. Бородай // Социально-политическое развитие Пиренейского полуострова при феодализме / Под ред. Е. В. Гутнова. – М.: АН СССР. Институт всеобщей истории, 1985. – С. 137–155.

## II. Литература

59. Аверинцев С. С. Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса) / С. С. Аверинцев // Семиотика и художественное творчество / Отв. ред. Ю. Я. Барабаш. – М.: Наука, 1977. – С. 323–334.
60. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев – СПб: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
61. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения / Отв. ред. В. А. Карпушин. – М.: Наука, 1976. – С. 17–64.
62. Адо П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо; ред. Ю. А. Шичалин. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1991. 141 с.
63. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
64. Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания / А. И. Алмазов. – Казань: Типография Императорского университета, 1884. – 778 с.

65. Альбрехт фон М. История римской литературы: от Андроника до Боэция и ее влияние на позднейшие эпохи. В 3-х тт. / М. фон Альбрехт; пер. с нем. А. И. Любжина. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2002–2005. – 1858 с.
66. Ауров О. В. “Alço la mano, a la barba se tomo”: Из истории испанской средневековой правовой символики / О. В. Ауров // Кентавр/Centaurus. *Studia classica et mediaevalia*. Вып. 1. – М.: РГГУ, 2004. – С. 125–160.
67. Ауров О. В. «Gladio vindice Leuigildi»: Король-реформатор перед лицом памяти / О. В. Ауров // Вестник РГГУ. Сер. «Исторические науки. Всеобщая история». – 2010. №18(61). – С. 33–50.
68. Ауров О. В. «Дисциплины для воспитания»: малоизвестный педагогический трактат эпохи раннего Средневековья (латинский текст, перевод, комментарии) / О. В. Ауров // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. – 2013. №1 (28). – С. 7–20.
69. Ауров О. В. «Не прикасайтесь к помазанным моим...» (Пс 105.15): Статус королевской власти в постановлениях толедских соборов VI – VII веков / О. В. Ауров // XXIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. – М., 2013. – С. 253–255;
70. Ауров О. В. Вестготская Испания. Краткая история / О. В. Ауров / Брошюра. – Москва: Союзник, 2011. – 53 с.
71. Ауров О. В. Город и рыцарство феодальной Кастилии: Сепульведа и Куэльяр в XIII – середине XIV века / О. В. Ауров. – Москва: РГГУ, 2012. – 588 с.
72. Ауров О. В. Изучение истории средневековой Испании в России и СССР / О. В. Ауров // Исторический вестник. 2015. – Т. 13. – С. 174–200.
73. Ауров О. В. О римских истоках идеала короля-законодателя в Вестготской Испании середины VII в. / О. В. Ауров // Кентавр. Centaurus. *Studia classica et mediaevalia*. – 2008. №4. – С. 86–115.
74. Ауров О. В. Рец.: Циркин Ю.Б. Испания от античности к Средневековью. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 456 с. ил.

- (Историческая библиотека) / О. В. Ауров // Вестник древней истории. – 2012. №1 (280). – С. 212–220.
75. Ауров О. В. Риторика вместо права. «История Вамбы» Юлиана Толедского и проблема правовой защиты королевской власти / О. В. Ауров // Средние века. – 2015. № 3–4 (76). – С. 291–309.
76. Ауров О. В., Тасиц К. И. «*Aquila regina volucrum*»: Комментарий как средство источниковедческого исследования / О. В. Ауров, К. И. Тасиц // Комментарий исторического источника: исследования и опыты. – М.: ИВИ РАН, 2008. – С. 84–104.
77. Ауров О. В. Государство и право в Королевстве вестготов (Тулузский и Толедский периоды) / О. В. Ауров // Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под. ред. О. В. Аулова, А. В. Марья. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – С. 60–95.
78. Афанасьев Н., прот. Экклезиология вступления в клир / протопресвитер Николай Афанасьев. – Киев, 1997 (репринт). – 132 с.
79. Афанасьев Н., протопр. Церковь Духа Святого. Париж, 1971.
80. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1995. – 264 с.
81. Бицилли П. М. Падение Римской Империи / П. М. Бицилли // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / Сост. Ф. Б. Успенский; отв. ред. М. А. Юсим. – М.: Языки славянских культур, 2006. С. 9–80.
82. Бойцов М. А. Что такое потестарная имагология? / М. А. Бойцов // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии / Под ред. М. А. Бойцова, Ф. Б. Успенского. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 5–37.
83. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. В 4-х тт. / В. В. Болотов; под ред. А. И. Бриллиантова. – СПб.; Петроград: Третья государственная типография, 1907–1918.

84. Брагова А. М. Интерпретация Цицероном стоических понятий *honestum*, *virtus*, *officium* / А. М. Брагова // *Scholae*. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2011. №1 (5). – С. 42–52.
85. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун; пер. с англ. В. В. Петрова; под ред. С. В. Месяц. М.: РОССПЭН, 2004. – 207 с.
86. Брейе Э. Философия Плотина / Э. Брейе; пер. с фр. и вступ. ст. А. Гаголина. – СПб.: «Владимир Даль», 2012. – 392 с
87. Бугай Д. В. Трактат Плотина «О добродетелях» (I 2) и его интерпретация Порфирием и Марином / Д. В. Бугай // *Вопросы философии*. – 2002. №8. – С. 134–141.
88. Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории / Я. Буркхардт; 2-е изд., пер. с нем. А. В. Дранов, А. Г. Гаджикурбанова; послесл. А. Г. Гаджикурбанов. – М.; СПб: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. – 560 с.
89. Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин / В. В. Бычков. М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
90. Вебер М. Основные понятия стратификации / М. Вебер // *Социологические исследования*. – 1994. № 5. – С. 147–156.
91. Вержбицкий К. В. Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлиам-Клавдиям / К. В. Вержбицкий // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. II. – 1999. №. 2.– С. 104–107.
92. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук; пер. с польск. В. К. Ронина. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.
93. Власть. Право. Религия: взаимосвязь светского и сакрального в средневековой культуре [сб. ст.] / Ред. и сост. Н. А. Селунская. – М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2001. – 243 с.
94. Возьмитель А. А., Осадчая Г. И. Образ жизни: теоретико-методологические основы анализа / А. А. Возьмитель, Г. И. Осадчая // *Социологические исследования*. – 2009. №8. – С. 58–65.

95. Волков А. А. Испано-мисарабский обряд: к вопросу о двух литургических традициях / А. А. Волков // Христианское чтение. – 2017. №1. – С. 75–86
96. Вольфрам Х. Готы: от истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии) / Х. Вольфрам; пер. с нем., под ред. М. Б. Щукина, Н. А. Бондарко и П. В. Шувалова. – СПб.: Ювента, 2002. – 656 с.
97. Воронцов С. А. Origo в трактате Исидора Севильского “О церковных службах” / С. А. Воронцов // Вопросы философии. – 2018. №5. – С. 157–171.
98. Воронцов С. А. Исидор Севильский в историко-философском контексте: Дис ... канд. филос. наук: 09.00.03 / С. А. Воронцов. – М.: 2015. – 230 с.
99. Воронцов С. А. Некоторые жанровые особенности первой книги «Дифференций» Исидора Севильского / С. А. Воронцов // Философия. Язык. Культура. – 2013. Вып. 3. – С. 278–273.
100. Воронцов С. А. Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей в сочинениях Исидора Севильского / С. А. Воронцов // Вопросы философии. – 2013. №7. – С. 108–114.
101. Воронцов С. А. Философемы в первой книге «Дифференций» Исидора Севильского / С. А. Воронцов // Вестник ПСТГУ (Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение). – 2013. №6 (50). – С. 27–45;
102. Гаспаров М. Л. Авсоний и его время / М. Л. Гаспаров // М. Л. Гаспаров Избранные труды. Т. 1. О поэтах. – М.: «Языки русской культуры», 1997. – С. 317–342.
103. Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика / М. Л. Гаспаров // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1972. – С. 7–73.
104. Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) / М. Л. Гаспаров, Е. Г. Рузина // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Наука, 1978. – С. 190–211.
105. Гергей Е. История паства / Е. Гергей; пер. с венгр. О. В. Громова. – М.: Республика. 1996. – 463 с.

106. Герье В. Блаженный Августин / В. Герье. – М.: Т-во Печатня С. П. Яковлева, 1910. – XV, 682 с.
107. Грант М. История Древнего Рима / М. Грант; пер. с англ. Л. Кныша. – М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2003. – 461 с.
108. Грималь П. Сенека, или Совесть Империи / П. Грималь; пер. с фр. Е. В. Головиной, вступ. ст. и науч. ред. Т. А. Бобровниковой. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 352 с.
109. Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии / Н. П. Гринцер // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – С. 9–38.
110. Гуревич А. Я. Народная культура раннего средневековья в зеркале «покаянных книг» / А. Я. Гуревич // Средние века. – 1973. №37. – С. 38–39.
111. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века) / А. Я. Гуревич. – М.: «Искусство», 1989. – 366 с.
112. Дератини Н. Ф., Нахов И. М., Полонская К. П., Чернявская М. Н. История римской литературы / Под общ. ред. Н. Ф. Дератини. М.: Издательство МГУ, 1954. 543 с.
113. Добренъков В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология в 15 тт. / В. И. Добренъков, А. И. Кравченко. – М.: ИНФРА-М, 2003–2007.
114. Дождев Д. В. Римское частное право: Учебник для вузов / Д. В. Дождев; под ред. В. С. Нерсисянца. – М.: ИНФРА-М, 1996. – 704 с.
115. Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе / Ж. Дюби; пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 320 с.
116. Дюмезиль Б. Королева Брунгильда / Б. Дюмезиль; пер. с франц. М. Ю. Некрасова. СПб.: Евразия, 2012. – 560 с.
117. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики / Г. Е. Жураковский. – Москва: Учпедгиз, 1940. – 471 с.

118. История чтения в западном мире от Античности до наших дней / Ред.-сост. Г. Кавалло, Р. Шартье; пер. М. Рунова, Н. Зубков, Т. Недашковская. – М.: Фаир, 2008. – 544 с.
119. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 1 / В. Йегер; пер. с немецкого А. И. Любжина. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997. – 594 с.
120. Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / И. Каравидопулос; пер. с греч. свящ. М. Михайлова. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. – 368.
121. Карачинский А. Ю. Высшая знать и королевская власть во Франции второй половины IX – X вв.: Автореф. дисс ... канд. филос. наук: 07.00.03 / А. Ю. Карачинский. – СПб., 2003. – 32 с.
122. Каретникова В. А. Ambitus: нелегитимные методы борьбы за магистратуры в римской Республике / В. А. Каретникова // IVS ANTIQVVM. Древнее право. – 2007. №20. – С. 114–124.
123. Карсавин Л. П. Из истории духовной культуры падающей Римской империи (Политические взгляды Сидония Аполлинария) / Л. П. Карсавин // Журнал Министерства народного просвещения. – 1908, февр., Отд. II. – С. 285–336.
124. Карсавин Л. П. Культура Средних веков / / Л. П. Карсавин. – Киев: Символ – AirLand, 1995. – 208 с.
125. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М.: Эксмо, 2006. – 672 с.
126. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение / епископ Кассиан (Безобразов). – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. – 560 с.
127. Катехизис Католической Церкви. – М.: Истина и Жизнь, 1998. – 760 с.
128. Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля / Ф. Х. Кессиди // Аристотель. Собрание сочинений в 4 тт.: Т. 4. М.: Мысль, 1983. – С. 5–37.



129. Клауде Д. История вестготов / Д. Клауде; пер. с нем. С. В. Иванова. – СПб.: Евразия, 2002. – 288 с.
130. Кнабе Г. С. Древний Рим – история и повседневность: Очерки / Г. С. Кнабе. – М.: Искусство, 1986. – 206 с.
131. Кнабе Г. С. Категория престижности в жизни древнего Рима / Г. С. Кнабе // Быт и история в античности / Под ред. Г. С. Кнабе. М.: Наука, 1988. – С. 143–169.
132. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г. С. Кнабе. М.: Индрик, 1993. – 527 с.
133. Козеллек Р. Введение (Einleitung) / Р. Козеллек // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи. Т. 1. / пер. с нем. К. Левинсон; сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле; науч. ред. пер. Ю. Арнаутова. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – С. 23–44.
134. Константин (Зайцев), архим. Пастырское богословие / архимандрит Константин (Зайцев). – Решма: Свет Православия, 2002 г. – 365 с.
135. Коптев А. В. *Principes et dominus*: к вопросу об эволюции принципата в начале позднеантичной эпохи / А. В. Коптев // Древнее право. IVS ANTIQVVM. – 1996. №1. – С. 182–190.
136. Корсунский А. Р. Готская Испания: (Очерки социально-экономической и политической истории) / А. Р. Корсунский. – М.: Изд-во Московского университета, 1969. – 326 с.
137. Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.) / А. Р. Корсунский, Р. Гюнтер. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 256 с.
138. Криницына Е. С. Феномен «вестготской симфонии» в 75-ом каноне IV-го Толедского собора 633 г. (к проблеме перехода к средневековой государственности) / Е. С. Криницына. – Электронный научно-образовательный журнал «История». – 2012. № 3(11). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <http://history.jes.su/s207987840000372-8-1-ru>.

139. Кузнецова Т. И., Стрельникова И. П. Ораторское искусство в древнем Риме / Т. И. Кузнецова, И. П. Стрельникова. – М.: Наука. 1976. – 288 с.
140. Курбатов Г. Л. Ранневизантийский город (Антиохия в IV в.) / Г. Л. Курбатов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1962. – 286 с.
141. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Ж. Ле Гофф; пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой. – Екатеринбург; М.: У-Фактория, АСТ-Москва, 2009. – 544 с.
142. Лебедев А. П. Духовенство древней вселенской церкви (от времён апостольских до IX века) / А. П. Лебедев. – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1905. – 495 с.
143. Лозинский С. Г. Социальные корни антисемитизма в Средние века и Новое время / С. Г. Лозинский. Л.: Атеист, 1929. – 208 с.
144. Лучицкая С. И. Введение / С. И. Лучицкая // Одиссей: человек в истории. 2008: Script / Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время / Сост. С. И. Лучицкая. – М.: Наука, 2008. – С. 7–13.
145. Люблинская А. Д. Типология раннего феодализма в Западной Европе и проблема романо-германского синтеза / А. Д. Люблинская // Средние века. – 1968. №3. – С. 9–17.
146. Ляхин Е. В. Роль епископа в эволюции позднеимперского города в Греции IV – V вв. / Е. В. Ляхин // Antiquitas Iuventae: Сб. науч. тр. студентов и аспирантов / Под ред. Е. В. Смыкова, А. В. Мосолкина. – Саратов: Изд-во «Научная книга», 2007. – С. 191–197.
147. Мажуга В. И. Культурные идеалы античности в средневековой Европе. Город как их символ / В. И. Мажуга // Городская культура. Средневековье и начало Нового времени / Под ред. В. И. Рутенбурга. – Л.: «Наука», 1986. – С. 237–248.
148. Мажуга В. И. Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI века / В. И. Мажуга // Политические структуры эпохи феодализма в

- Западной Европе VI–XVII вв. / Под редакцией чл.-кор. АН СССР В. И. Рутенбурга и И. П. Медведева. – Л.: Наука, 1990. – С. 46–70.
149. Майоров Г. Г. Цицерон как философ / Г. Г. Майоров // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Отв. ред. и составитель Г. Г. Майоров. – М.: Наука, 1985. – С. 5–59.
150. Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции / Э. Маль; пер. с франц. А. Пожидаева, Д. Харман. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. – 552 с.
151. Мамина О. Н. Понятия «negotium» и «otium» в сочинениях Сидония Аполлинария / О. Н. Мамина // Античная древность и средние века. – 1984. №21. – С. 66–79.
152. Марей Е. С. Sacerdos vs. Episcopus. Использование трактата «О семи церковных чинах» Исидором Севильским (источниковедческий аспект) / Е. С. Марей // Вестник ПСТГУ (Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение). – 2018. Вып. 76. – С. 11–22.
153. Марей Е. С. Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского / Е. С. Марей // Вестник ПСТГУ (Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение). – 2013. Вып. 1 (45). – С. 7–19.
154. Марей Е. С. Грамматика и богословие в «Дифференциях» Исидора Севильского / Е. С. Марей // Вестник РГГУ (Серия «Исторические науки. Всеобщая история»). – 2013. № 13. – С. 66–77.
155. Марей Е. С. Понятие справедливости в трудах Исидора Севильского / Е. С. Марей // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2014. №2 (8). – С. 365–377.
156. Марей Е. С. Энциклопедист, богослов, юрист: Исидор Севильский и его представление о праве и правосудии / Е. С. Марей. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014. – 278 с.
157. Марей А. В. Уголовное и гражданское право в «Вестготской правде» («Книге приговоров») / А. В. Марей // Вестготская правда (Книга

- приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под. ред. О. В. Аурова, А. В. Марья. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – С. 134–151.
158. Масленцева Н. Ю. Социологические основания концепции стиля жизни / Н. Ю. Масленцева // Вестник Челябинского государственного университета (Серия «Философия. Социология. Культурология»). – 2010. № 31. – С. 147–150.
159. Мечковская Н. Б. Язык и религия: лекции по филологии и истории религий / Н. Б. Мечковская. – М.: Фаир, 1998. – 352 с.
160. Миронов А., свящ. История антиохийской схизмы в IV в.: евстафиане, мелетиане и аполлинариане / священник Александр Миронов // Христианское чтение. – 1999. №17. – С. 88–113.
161. Мюссе Л. Варварские нашествия на Европу: германский натиск / Л. Мюссе; пер. с фр. А. П. Саниной. – СПб.: Евразия, 2008. – 399 с.
162. Нахов И. М. Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе / И. М. Нахов // Живое наследие античности / Под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во Московского университета, 1987. – С. 69–89.
163. Общая история Церкви. В 2 т. / Сост., отв. ред. В. В. Симонов]. Т. 1. Кн. 1. От зарождения Церкви к Реформации: I–XV века. – М.: Наука, 2017. – 368 с.
164. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции / Дж. Омэнн; пер. с англ. Н. Вакуленко, под ред. С. Вакуленко. – Рим ; Люблин : Изд-во Св. Креста, 1994. – 416 с.
165. Осаба Э. Право убежища в вестготском светском законодательстве / Э. Осаба; пер. с исп. Л. В. Черниной // Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под. ред. О. В. Аурова, А. В. Марья. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – С. 173–221.

166. Патцольд Ш. Епископы, социальное происхождение и организация местной власти около 500 года / Ш. Патцольд; пер. с нем. Г. И. Борисова // *Vox medii aevi*. – 2017. №1. – С. 18–49.
167. Певцов В. Г. Лекции по церковному праву / В. Г. Певцов. – СПб.: типолит. С.-Петербур. одиноч. тюрьмы, 1914. 242 с.
168. Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового и государства / Д. М. Петрушевский. – М.: Книжная находка, 2003. – 512 с.
169. Пискорский В. К. История Испании и Португалии / В. К. Пискорский; 2-е доп. изд. – СПб.: Акц. о-во Брокгауз-Ефрон, 1909. – IV, 279 с.,
170. Покровский И. А. История римского права / И. А. Покровский. – СПб.: Летний сад, 1998. – 560 с.
171. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина <фрагменты> / И. В. Попов // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. – СПб.: Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. – С. 242–384.
172. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. – 615 с.
173. Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист; пер. с англ. И. В. Берестова и Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.
174. Рузина Е. Г. «Центон» Фальтонию Пробу (вергилианские стихи и христианские темы) / Е. Г. Рузина // *Античный мир и археология*. – 1977. Вып. 3. – С. 46–63.
175. Савукова В. Д. Об административно-политической терминологии в латинском языке раннего средневековья (VI – VII вв.) (По произведениям Григория Турского и Фредегара) / В. Д. Савукова // *Античность и современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского* / Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров, Т. И. Кузнецова. – М.: Наука, 1972. С. 426–433.

176. Сахаров С. А. Особенности правового статуса духовенства в поздней Римской империи (по данным «Кодекса Феодосия») / С. А. Сахаров // Христианское чтение. – 2011. №5(40). – С. 158–170.
177. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 336 с.
178. Селунская Н. А. Civitas vs sumptus: континуитет, кризисы, законы против роскоши в традиции гражданской общины Италии / Н. А. Селунская // Диалог со временем. – 2009. №28. – С. 49–68.
179. Селунская Н. А. Осень Средневековья и Поздняя Античность: как антиковеды с медиевистами историю делили / Н. А. Селунская // Диалог со временем. – 2004. №13. – С. 212 – 228.
180. Селунская Н. А. «Late Antiquity»: историческая концепция, историографическая традиция и семинар «Empires Unlimited» / Н. А. Селунская // Вестник древней истории. – 2005. №1. – С. 249–253.
181. Старостин Д. Н. От Поздней Античности к Раннему Средневековью: Формирование структур власти и ее образов в королевстве франков в период правления Меровингов (V–VIII вв.) / Д. Н. Старостин. – М.; СПб.: Нестор-История, 2017. – 488 с.
182. Таривердиева М. А. Предикаты необходимости в латинском языке: общее и частное / М. А. Таривердиева // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2005. №9. – С. 213–217.
183. Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V - начало VIII вв.): Исследования и переводы / ред.-сост. О. В. Ауров; общ. ред. О. В. Ауров, Е. С. Марей. – М.: Издательский дом «Дело», 2017. – 352 с.
184. Ткаченко А. А. «Вестготская теократия»: сакрализация королевской власти. Церковь и ее политическая роль. Толедские соборы / А. А. Ткаченко // История Испании. Том 1. С древнейших времен до конца XVII века / Отв. ред. В. А. Ведюшкин, Г. А. Попова. – М.: «Индрик», 2012. – С. 106–111.
185. Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви / В. А. Троицкий. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1912. – 575 с.

186. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке / Е. Н. Трубецкой // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост. Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов. – СПб.: Изд-во Русского Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. – С. 96–150.
187. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер; пер. с англ.; сост. и предисл. В. А. Бейлис. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 277 с.
188. Удальцова З. В. Италия и Византия в VI в / З. В. Удальцова. – М.: АН СССР, 1959. – 547 с.
189. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья: Конец V – середина VII века / В. И. Уколова; 2-е изд. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 320 с.
190. Уколова В. И. Город как парадигма средневековой культуры // Средние века. – 2000. №61. – С. 154–168.
191. Уколова В. И. Исидор Севильский и его сочинение «О природе вещей» / В. И. Уколова // Социально-политическое развитие Пиренейского полуострова при феодализме / Под ред. Е. В. Гутнова. – М.: АН СССР. Институт всеобщей истории, 1985. – С. 113–114.
192. Уколова В. И. Исидор Севильский и античная философия / В. И. Уколова // Средние века. – 1985. №48. – С. 27–37
193. Уколова В. И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья / В. И. Уколова // Проблемы испанской истории / Под ред. С. П. Пожарской. М.: Наука, 1984. – С. 176–190.
194. Уоллес-Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье 400 – 1000 / Дж.-М. Уоллес-Хедрилл; пер. с англ. А. П. Санина. – СПб.: Евразия, 2002. – 221 с.
195. Утченко С. Л. Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения Республики / С. Л. Утченко. – М.: Издательство АН СССР, 1952. – 300 с.

196. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима (III–I вв. до н. э.) / С. Л. Утченко. – М.: Наука, 1977. – 256 с.
197. Утченко С. Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина / С. Л. Утченко // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Изд. подгот. В. О. Горенштейн и др.; отв. ред. С. Л. Утченко. – М., 1974. – С. 159–174.
198. Франчози Дж. Институциональный курс римского права / Дж. Франчози; пер. с ит.; отв. ред. Л. Л. Кофанов. – М.: Статут, 2004. – 428 с.
199. Фролов Э. Д. Феномен досуга в античном мире / Э. Д. Фролов // Фролов Э. Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. – СПб.: Издат. дом СПбГУ, 2004. – С. 293–297.
200. Фюстель де Куланж Н. Д. Гражданская община древнего мира / Н. Д. Фюстель де Куланж. СПб.: Типография Б. М. Вольфа, 1906. – 459 с.
201. Харитонов Л. А. «Исидор Севильский». Историко-философская драма / Л. А. Харитонов // Исидор Севильский. Этимологии, или Начала: В 20 книгах. Кн. 1—3. Семь свободных искусств / пер. Л. А. Харитонов. СПб.: Евразия, 2006. С. 160–227.
202. Циркин Ю. Б. Испания от античности к Средневековью / Ю. Б. Циркин. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 462 с.
203. Цыпин В., прот. Каноническое право / протоиерей Владислав Цыпин. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.
204. Чернина Л. В. Евреи в вестготском законодательстве / Л. В. Чернина // Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под. ред. О. В. Аутова, А. В. Марья. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – С. 152–170.
205. Чернина Л. В. Экономические рычаги в антииудейской политике Вестготского королевства в VI – VII вв. / Л. В. Чернина // Вестник Еврейского университета. – 2008. 12 (30). – С. 13–31.



206. Черняк А. Б. Simplex (contio, oratio, verba etc.) у Аммиана Марцеллина и в поздней латыни / А. Б. Черняк // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2005. №9. – С. 272–277.
207. Шабага И. Ю. Славься, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия / И. Ю. Шабага. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – 146 с.
208. Шартье Р. Культурные истоки Французской революции / Р. Шартье; пер. с фр. О. Э. Гринберг. – М.: Искусство, 2001. – 253 с.
209. Шартье Р. Новая культурная история / Р. Шартье // Homo Historicus: к 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного: В 2 кн. Кн. 1 / Отв. ред. А. О. Чубарьян. – М.: Наука, 2003. – С. 271–284.
210. Штаерман Е. М. «Сентенции» Публилия Сира и «Моральные дистихи» Дионисия Катона / Е. М. Штаерман // ВДИ. – 1981. № 4. – С. 219–227.
211. Штаерман Е. М. От гражданина к подданному / Е. М. Штаерман // Культура Древнего Рима. В 2-х тт. Т. 1 / Отв. ред. Е. С. Голубцова. – М.: «Наука», 1985. – С. 22–48.
212. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / О. Г. Эксле; пер. с нем. и предисл. Ю. Арнаутовой. – М.: НЛЮ, 2007. – 360 с.
213. A Companion to the Eucharist in the Middle Ages / Ed. by I. C. Levy, G. Macy, K. Van Ausdall. – Leiden; Boston: Brill, 2012. – 642 pp.
214. Abad J. A. La restauración de la liturgia mozárabe en España: Edición del «Missale Hispano-Mozarabicum» y del «Liber Commicus» / J. A. Abad // Anuario de Historia de la Iglesia. – 1994. №3. – P. 419–425.
215. Abbott F. F., Johnson A. C. Municipal Administration in the Roman Empire / F. F. Abbott, A. C. Johnson. – Princeton: Princeton University Press, 1926. – VII + 599 pp.
216. Adkins A. W. H. Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic / A. W. H. Adkins // Classical Philology. – 1978. №4(73). – P. 297–313.

217. Albert B.-Sh. Isidore of Seville and his attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law / B.-Sh. Albert // *Jewish Quarterly Review*. – 1980. №3–4(80). – P. 207–220.
218. Alcock J. P. Food in the Ancient World / J. P. Alcock. – Westport; London: Greenwood Press, 2006. – 276 pp.
219. Allen P. Homilies as a source for social history / P. Allen // *Studia Patristica*. – 1993. №24. – P. 1–5.
220. Allen P., Mayer W. Through a Bishop's eyes: Towards a definition of Pastoral Care in late Antiquity / P. Allen, W. Mayer // *Augustinianum*. – 2000. №2 (40). – P. 345–397.
221. Allen P., Mayer W. Traditions of Constantinopolitan preaching: towards a new assessment of where Chrysostom preached what / P. Allen, W. Mayer // *Byzantinische Forschungen*. – 1997. №24. – S. 93–114.
222. Álvarez García F. Tiempo, religión y política en el «Chronicon» de Ioannis Biclaensis / F. Álvarez García // *En la España Medieval*. – 1997. №20. – P. 9–30.
223. Antonio de Aldama J. Valoración teológica de la literatura litúrgica hispana / J. Antonio de Aldama // *La patrologia Toledano-visigoda. XXVII semana española de teología*. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970. – P. 137–157.
224. Arce J. El ascenso irresistible de la Iglesia: el Regnum Gothorum (507–711) / J. Arce // *Mainake*. – 2009. №31. – P. 41–44;
225. Arce J. Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507–711) / J. Arce. – Madrid: Marcial Pons Historia, 2011. – 340 pp.
226. Arce J. The Visigoths in Spain: old and new historical problems / J. Arce // *Der frühmittelalterliche Staat – Europäische Perspektiven / Hrsg. von W. Pohl, V. Wieser*. – Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2009. – S. 31–40.
227. Arnheim M. T. W. Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire / M. T. W. Arnheim. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – 246 pp.
228. Aurov O. Artifex legum: el ideal del rey-legislador en la España de mediados del siglo VII / O. Aurov // *e-Legal History Review [Электронный ресурс]*. –

Электрон. журн. – 2006. № 2. – Режим доступа:  
[http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle\\_revista.asp?id\\_noticia=405546&d=1](http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=405546&d=1).

229. Ball T. Plato and Aristotle: The Unity versus the Autonomy of Theory and Practice / T. Ball // *Political Theory and Praxis: New Perspectives* / Ed. by T. Ball. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. – P. 57–69.
230. Barker E. Greek Political Theory: Plato and his Predecessors / E. Barker. – London; New York: Methuen, Barnes & Noble, 1977. – 468 pp.
231. Barrow J. The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe c.800–c.1200 / J. Barrow. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – 470 pp.
232. Bartolomé Martínez B. La educación en la Hispania Antigua y Medieval / B. Bartolomé Martínez. – Madrid: Ediciones Morata, 1992. – 686 pp.
233. Beneden van P. Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie / P. van Beneden // *Vigiliae Christianae*. – 1969. №3(23). – P. 161–176.
234. Bévenot M. 'Sacerdos' as Understood by Cyprian / M. Bévenot // *The Journal of Theological Studies*. – 1979. №2(30). – P. 413–429.
235. Bishko C. J. Historia de la Iglesia en España. Edited by Ricardo García-Villoslada. Vol. I: La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I- VIII). By Manuel Sotomayor y Muro, Teodoro González García, and Pablo López de Osaba. [Biblioteca de Autores Cristianos, Maior 16.] Madrid: Editorial Catolica. 1979. Pp. Ixxvi, 759. Ptas. 2000 / C. J. Bishko // *The Catholic Historical Review*. – 1984. №1 (70). – P. 109–111.
236. Blanco Cordero C. El fuero especial del clero: privilegium fori y su desarrollo en España hasta el siglo VIII / C. Blanco Cordero; Tesis Doctoral. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1942. – 198 pp.
237. Bonner S. F. Roman declamation in the late Republic and early Empire. / S. F. Bonner. – Liverpool: University Press of Liverpool, 1949. – VIII + 177 pp.
238. Borgolte M. Sozialgeschichte des Mittelalters: Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit / M. Borgolte. – München: Oldenbourg, 1996. – 545 S.

239. Brehaut E. An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville / E. Brehaut. – New York: Columbia University Press, 1912. – 274 pp.
240. Breij B. M. C. Post exitum unici revertor in patrem: Sententiae in Roman declamation / B. M. C. Breij // Land of Dreams: Greek And Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels / Ed. by A. P. M. H. Lardinois, Marc van der Poel, Vincent Hunink. – Leiden–Boston: Brill, 2006. – P. 311–326.
241. Brent A. Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy / A. Brent. – London; New York: T&T Clark, 2009. – 192 pp.
242. Brodman J. W. Charity and Welfare: Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia / J. W. Brodman. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. – 256 pp.
243. Brown E. False Idles: The Politics of the «Quiet Life» / E. Brown // A Companion to Greek and Roman Political Thought / Ed. by Ryan K. Balot. – London: Blackwell Publishing, 2009. – P. 485–500.
244. Brown P. Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World / P. Brown. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 108 pp.
245. Brown P. Late antiquity / P. Brown. – Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1998. – 89 pp.
246. Brown P. Poverty and Leadership in the Later Roman Empire / P. Brown. – Hanover: University Press of New England, 2000. – 160 pp.
247. Brown P. The saint as exemplar in late antiquity / P. Brown // Representations. – 1983. №2. – P. 1–25.
248. Brown P. The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad / P. Brown. – New York; London: Thames and Hudson, 1971. – 216 pp.
249. Brown P. Society and the Holy in Late Antiquity / P. Brown. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988. – 347 pp.

250. Burtchael J. T. *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* / J. T. Burtchael. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – 396 pp.
251. Butler C. *Western Mysticism: The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life* / C. Butler. – London: E.P. Dutton & Co., 1951. – 242 pp.
252. Cachia N. *I am the good shepherd. The good shepherd lays down his life for the sheep (John 10,11): The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood* / N. Cachia. – Roma: Pontificia università gregoriana, 1997. – 389 pp.
253. Cameron A. *How to Read Heresiology* / A. Cameron // *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography* / Ed. by D. B. Martin, P. Cox Miller. – Durham; London: Duke University Press, 2005. – P. 193–212.
254. Cameron A. *The Mediterranean world in late antiquity, AD 395 – 600* / A. Cameron. – New York; London: Routledge, 2001. – 251 pp.
255. Campenhausen H. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* / H. Campenhausen. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1963. – 339 S.
256. Canning J. *A History of Medieval Political Thought: 300–1450* / J. Canning. – London: Routledge, 1996. – 255 pp.
257. Carpin A. *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale: Da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino* / A. Carpin. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. – 138 pp.
258. Carpin A. *L'eucaristia in Isidoro di Siviglia* / A. Carpin. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993. – 176 pp.
259. Castellanos S. *Obispos y santos. La construcción de la Historia cósmica en la Hispania visigoda* / S. Castellanos // *La imagen del obispo hispano en la Edad Media* / Ed. por M. Aurell, Á. Carcía de Borbolla. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. – P. 15–37.

260. Cazier P. Introduction / P. Cazier // *Isidori Hispalensis Sententiae* / Cura et studio P. Cazier. (= Corpus Christianorum. Series Latina, 111) [Text teils in lateinischer, teils in französischer Sprache]. – Turnhout: Brepols, 1998. –P. VII–XCVII.
261. Cazier P. Les Sentences d'Isidore de Séville et le IV<sup>e</sup> Concile de Tolède / P. Cazier // *Los visigodos. Historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985*. – Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 1986. – P. 373–386.
262. Cazier P. Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique / P. Cazier. – Paris: Editions Beauchesne, 1994. – 329 pp.
263. Chartier R. Le monde comme représentation / R. Chartier // *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. – 1989. №6(44). – P. 1505–1520.
264. Churruca J. de. Instituciones de Gayo en san Isidoro de Sevilla / J. de Churruca. – Bilbao, 1975: Publicaciones de la Universidad de Duesto. – 153 pp.
265. Churruca J. de. Las fuentes de la definición de codicilo en san Isidoro de Sevilla / J. de Churruca // *AHDE*. 1964. №34. – P. 5–30.
266. Clark G. Christianity and Roman Society / G. Clark. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 137 pp.
267. Clarke M. L. Rhetoric at Rome: A Historical Survey / M. L. Clarke, 3rd ed., rev. and with a new introduction by D. H. Berry. – London and New York: Routledge. 1996. – 228 pp.
268. Claude D. Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich / D. Claude; *Vorträge und Forschungen: Sonderbände*. – Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1971. – 214 S.
269. Clement R. W. A Handlist of Manuscripts Containing Gregory's *Regula Pastoralis* / R. W. Clement // *Manuscripta*. – 1984. №1 (28). – P. 33–44.
270. Coates S. Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul / S. Coates // *The English Historical Review*. – 2000. №464 (115). – P. 1109–1137.

271. Codoñer Merino C. El "De viris illvstribvs" de Ildefonso de Toledo: estudio y edición crítica / C. Codoñer Merino. – Salamanca: Universidad de Salamanca. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 1972. – 165 pp.
272. Codoñer Merino C. Introducción / C. Codoñer Merino // Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I / Introducción, edición crítica, traducción y notas por C. Codoñer Merino. – Paris: Les Belles Lettres, 1992. – P. 1–81.
273. Collins R. Literacy and the laity in early medieval Spain / R. Collins // The Uses of literacy in early medieval Europe / Ed. by R. McKitterick. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 109–133.
274. Collins R. Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000 / R. Collins. – New York: Macmillan, 1983. – 317 pp.
275. Collins R. Visigothic Spain 409–711 / R. Collins. – Malden; Oxford; Carlton: Blackwell, 2004. – 272 pp.
276. Concilio de Elvira y su tiempo / M. Sotomayor, J. Fernandez Ubiña (Coords.). – Granada: Universidad de Granada, 2005. – 330 pp.
277. Crouch J. The Judicial Punishment of Decalvatio in Visigothic Spain: A Proposed Solution based on Isidore of Sevilla and the Lex Visigothorum / J. Crouch // The Mediterranean Review. – 2010. №1(3). – P. 59–81.
278. Crouch J. T. Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain / J. T. Crouch // Mediterranean Studies. – 1994. №4. – P. 9–26.
279. Curchin L. A. The end of local magistrates in the Roman Empire / L. A. Curchin // Gerión. – 2014. №32. – P. 271–287.
280. Silva da L. R. Episcopado e relações de poder nos De Ecclesiasticis Officiis e Sententiarum Libri Tres de Isidoro de Sevilha / L. R. da Silva // Acta Scientiarum. Education. – 2014. № 2 (36). – P. 181–187.
281. Dąbrowska E. Le Tau – Un Attribut ou un Insigne Liturgique? / E. Dąbrowska // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. – 2007. №2(58). – P. 341–363.
282. Dagron G. Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft (8-10 Jh.) // Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Mittelalter. Bd. 1:

- Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054) / G. Dagron, P. Riche, A. Vauchez, hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von E. Boshof. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2007. – S. 256–313.
283. Dahn F. Die Könige der Germanen / F. Dahn; Bd. V–VI. – Würzburg: A.Gtuber's Buchhandlung, 1870–1871.
284. Dam van R. Bishops and society / R. van Dam // The Cambridge History of Christianity. Vol. 2: Constantine to c. 600 / Edited by A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 343–366.
285. Dam van R. Bishops and Clerics during the Fourth Century: Numbers and Their Implications / R. van Dam // Episcopal Elections in Late Antiquity / Ed. by J. Leemans. – Berlin; Boston: de Gruyter, 2011. – P. 216–242.
286. Dargan Ed. Ch. The History of Preaching. Vol. 1: From the Apostolic Father to the Great Reformer, A.D. 70–1572 / Ed. Ch. Dargan. – New York: A. C. Armstrong, 1905. – 577 pp.
287. Davidson I. J. Introduction / I. J. Davidson // Ambrose. De Officiis / Ed., intr., transl., comment by I. J. Davidson; 2 vols. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 1–112.
288. Ayala Martínez de C. Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII / C. de Ayala Martínez. – Madrid: Sílex, 2008. – 482 pp.
289. Lis de A. P. La pena de exilio en la legislación hispanogoda / A. P. de Lis // Antigüedad y Cristianismo. – 2006. №23. – P. 515–552.
290. Dell'Elicine E. Ecclesia, officium, ministerium: los modos de pensar la institucionalización eclesiástica en los concilios visigodos / E. Dell'Elicine // Medievalia. – 2016. №41. – P. 11–18.
291. Demacopoulos G. E. Gregory the Great: Ascetic, pastor, and first man of Rome / G. E. Demacopoulos. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015. – 240 pp.



292. Demacopoulos G. E. Gregory's Model of Spiritual Direction in the Liber Regulae Pastoralis / G. E. Demacopoulos // A Companion to Gregory the Great / Ed. by B. Neil, M. Dal Santo. – Leiden; Boston: Brill, 2013. – P. 205–224.
293. Díaz P. C. Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo / P. C. Díaz // Actas I Congreso Internacional Astorga romana. – Astorga, 1986. – P. 297–303.
294. Díaz P. C. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda / P. C. Díaz // De Constantino a Carlomagno, Disidentes, heterodoxos, marginados / Ed. por F. J. Lomas, F. Devís. – Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992. P. 159–177.
295. Díaz P. C. City and Territory in Hispania in Late Antiquity / P. C. Díaz // Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. by G. P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. – P. 3–35.
296. Díaz P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda / P. C. Díaz // Iberia: Revista de la Antigüedad. – 1998. №1. – P. 175–195.
297. Diaz y Diaz M. C. De Isidoro al siglo XI: ocho estudios sobre la vida literaria / M. C. Diaz y Diaz. – Barcelona: Albir, 1976.
298. Díaz y Díaz M. C. Introducción general / M. C. Diaz y Diaz // Isidoro de Sevilla. Etimologías / Ed por. J. Oroz Reta, M.-A. Marcos Casquero. – Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1982. – P. 6–257.
299. Díaz y Díaz M. C. Anecdota Wisigothica. I: Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda / M. C. Díaz y Díaz. – Salamanca: diciones Universidad de Salamanca, 1958. – 134 pp.
300. Diesner H.-J. Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien / H.-J. Diesner. – Trier: Spee, 1978. – 127 S.
301. Diesner H.-J. Isidor von Sevilla und seine Zeit / H.-J. Diesner. – Stuttgart: Calwer 1973. – 84 S.

302. Diesner H.-J. König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus / H.-J. Diesner // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. – 1969. Bd. 18. – S. 7–35;
303. Diesner H.-J. Isidors Herrscherauffassung im Zwielficht / H.-J. Diesner // *Los visigodos. Historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. – Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 1986. – P. 303–312.
304. Dillon J. M. An ethic for the late antique sage / J. M. Dillon // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. by L. P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P 315–335.
305. Dovere U. La figura del vescovo tra la fine del mondo antico e l'avvento dei nuovi popoli europei / U. Dovere // *Archivum Historiae Pontificiae*. – 2003. №43. – P. 25–49
306. Drews W. The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville / W. Drews. – Leiden: Brill, 2006. – 387 pp.
307. Drijvers H. J. W. Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power / H. J. W. Drijvers // *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* / Ed. by H. J. W. Drijvers, J. Watt. – Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999. – P. 139–154.
308. Dunn M. The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages / M. Dunn. – Oxford: Blackwell Publishers, 2003. – 280 pp.
309. Elliott T. G. The tax exemptions granted to clerics by Constantine and Constantius II / T. G. Elliott // *Phoenix*. – 1978. №4 (32). – P. 326–336.
310. Ensslin W. Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I / W. Ensslin // *Historisches Jahrbuch*. – 1954. №74. – S. 661–668;
311. Fairweather J. Seneca the Elder / J. Fairweather. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981. – 432 pp.
312. Faivre A. Clerc/laïc: histoire d'une frontière / A. Faivre // *Revue des Sciences Religieuses*. – 1983. №3 (57). – P. 195–220.

313. Faivre A. Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical / A. Faivre. – Paris: Editions Beauchesne, 1977. – 443 pp.
314. Fantham E. The contexts and occasions of Roman public rhetoric / E. Fantham // Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature / Ed. by W. J. Dominik. – London, New York: Routledge, 1997. – P. 111–128.
315. Fernandez Alonso J. La cura pastoral en la Espana romanovisigoda / J. Fernandez Alonso. – Roma: Iglesia Nacional Española, 1955. – 628 pp.
316. Fernández Guerra A., Hinojosa E. de. Historia desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la Monarquía visigoda / A. Fernández Guerra, E. de Hinojosa // Historia general de España T. 1–2. – Madrid: El Progreso Editorial, 1891, 1893. – 480 + 460 pp.
317. Fernández Valverde J. De laude et deploratione Spanie (estructura y fuentes literarias) / J. Fernández Valverde // Los visigodos. Historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. – Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 1986. – P. 457–462.
318. Férotin M. Introduction / M. Férotin // «Liber Ordinum» en Usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquieme au Onzieme Siecle / Ed. par M. Férotin. – Paris: Firmin-Didot, 1904. – P. XI–XXXIX.
319. Finn T. M. It Happened One Saturday Night: Ritual and Conversion in Augustine's North Africa / T. M. Finn // Journal of the American Academy of Religion. – 1990. №4(58). – P. 589–616.
320. Floryszczak S. Die regula pastoralis Gregors des Großen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit / S. Floryszczak. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. – 444 S.
321. Font Rius J. M. Sanchez-Albornoz. Medievalista institucional / J. M. Font Rius // AHDE. 1993–1994. №63/64. – P. 1099–1122.
322. Fontaine J. Isidore de Séville et la cultura classique dans l'Espagne wisigothique / J. Fontaine. – Paris: Études Augustiniennes, 1983. 3 vols.

323. Fontaine J. El 'De viris illustribus' de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad / J. Fontaine // *Anales Toledanos*. – 1971. №3. – P. 59–96.
324. Fontaine J. Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos / J. Fontaine. – Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. – 464 pp.
325. Fontaine J. Le «sacré» antique vu par un homme du VIIe siècle: le livre des Étymologies d'Isidore de Séville / J. Fontaine. // *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*. – 1989. №4(48). – P. 394–405.
326. Fredrik H. The Unity and Threefold Expression of the Potestas Regiminis of the Diocesan Bishop–Cann. 381 § 1 And 391 / H. Fredrik. – Roma: Pontificia università gregoriana, 2014. – 238 pp.
327. Galán Sánchez P. J. El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo o la modificación del género / P. J. Galán Sánchez // *Anuario de estudios filológicos*. – 1992. №15. – P. 69–80.
328. Gallego-Blanco E. Los concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo / E. Gallego-Blanco // *AHDE*. – 1974. №44. – P. 723–739.
329. Gamarra Mayor S. Influjo de la ordenación en la relación clérigo-obispo en la España romano-visigoda / S. Gamarra Mayor // *Miscelánea José Zunzunegui*. – Vitoria: Editorial Eset, 1975. Vol. 3. – P. 164–202.
330. García R. M. H. El uso del término saeculum en el tratado De vana saeculi sapientia de Valerio del Bierzo / R. M. H. García // *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. 1997. - №48 (145). – P. 81–98.
331. García Moreno L. A. Building an ethnic identity for a new Gothic and Roman nobility: Córdoba 615 AD / L. A. García Moreno // *Romans, barbarians, and the transformation of the Roman world: Cultural interaction and the creation of identity in late antiquity* / Ed. by R. Mathisen, D. Shanzer. – Farnham; Burlington: Ashgate Press, 2011. – P. 271–282.
332. García Moreno L. A. História de España visigoda / L. A. García Moreno. – Madrid: Catedra. Historia Mayor, 1989. – 392 pp.

333. García Moreno L. A. La Iglesia y el poder político: San Leandro, San Isidoro y San Julián/ L. A. García Moreno // La Iglesia en la historia de España / dir. por J. A. Escudero López. – Madrid; Barcelona et al.: Fundación Rafael del Pino, 2014. – P. 199–216.
334. García Moreno L. A. Prosopografía del Reino visigodo de Toledo / L. A. García Moreno. – Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974. – 247 pp.
335. García Paredes J. Cr. R. Teología fundamental de los sacramentos / J. Cr. R. García Paredes. – Madrid: Ediciones Paulinas, 1991. – 213 pp.
336. Geiselman J. R. Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie / J. R. Geiselman. – München: M. Hüber Verlag, 1933. – 288 S.
337. George J. W. Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus / J. W. George // Journal of medieval history. – 1987. №3 (13). – P. 189–205.
338. Gibaut J. S. H. The cursus honorum: a study of the origins and evolution of sequential ordination / J. S. H. Gibaut. – New York: Peter Lang, 2000. – 358 pp.
339. Gibert R. D. In memoriam en el décimo aniversario de la muerte del profesor D. José Moreno Casado, historiador del derecho / R. D. Gibert // Anuario de la Facultad de Derecho. – 1990. №8. – P. 385–394.
340. Gil J. Judíos y christianos en la Hispania del siglo VII / J. Gil // Hispania Sacra. – 1977. №31(61). – P. 9–102.
341. Gilliard F. D. Senatorial bishops in the fourth century / F. D. Gilliard // Harvard theological review. – 1984. №2 (77). – P. 153–175.
342. Gnilka C. Zur Frage der Verfasserschaft der ambrosianischen Tituli / C. Gnilka // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. – 2009. №168. – S. 123–148.
343. González Blanco A. Lenguaje y teología en el Tercer Concilio de Toledo / A. González Blanco // Antigüedad y Cristianismo. – 1995. №12. – P. 375–384.
344. González T. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe / T. González // Historia de la Iglesia en España. Vol. 1. La Iglesia de la

- España romana y visigoda (siglos I–VIII) / Dir. por R. García Villoslada. Madrid: Edica, 1979. – P. 401–727.
345. Greenslade S. L. Ordo / S. L. Greenslade // *Scottish Journal of Theology*. – 1956. №2(9). – P. 161–174.
346. Greenslade S. L. Scripture and Other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry / S. L. Greenslade // *The Journal of Theological Studies*. – 1943. 44 (175/176). – P. 162–176.
347. Greer R. A. Pastoral care and discipline / R. A. Greer // *The Cambridge History of Christianity. Vol. 2: Constantine to c. 600* / Edited by A. Casiday, F. W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 567–584.
348. Griffin M. Seneca: A Philosopher in Politics / M. Griffin. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – 520 pp.
349. Griffin M. Philosophy, Politics, and Politicians at Rome/ M. Griffin // *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society* / ed. by M. Griffin, J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1989. – P. 1–37.
350. Gryson R. Le prêtre selon Saint Ambroise / R. Gryson. – Louvain: Editions Orientaliste, 1968. – 354 pp.
351. Gryson R. Les origines du célibat ecclésiastique: Du premier au septième siècle / R. Gryson. – Gembloux: Duculot, 1970. – XII + 228 pp.
352. Guillou A. L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles: un modèle / A. Guillou // *Bibliothèque de l'École des chartes*. – 1973. №131. – P. 5–19.
353. Gusmão F. The Role of the Bishop according to the Liber Iudiciorum (Lex Visigothorum) / F. Gusmão // *Visigothic Symposium*. – 2016–2017. №1. – P. 80–94.
354. Guyon J. Die Kirche Roms vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zu Sixtus III. (312-432) / J. Guyon // *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Altertum. Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* / J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez u. a., hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von N. Brox,

- O. Engels, G. Kretschmar u.a. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2007. – S. 877–917.
355. Gy P. M. Notes on the Early Terminology of Christian Priesthood / P. M. Gy // *The Sacrament of Holy Orders* / Ed. by Robert Roquette. – Collegeville: Aquin Press, 1962. – P. 98–115.
356. Haepere van F. Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre: entre pouvoirs et représentations / F. van Haepere // *Revue belge de philologie et d'histoire*. – 2003. №1(81). – P. 137–159.
357. Hall S. G. Ecclesiology forged in the wake of persecution / S. G. Hall // *The Cambridge history of Christianity*. Vol. 1. Origins to Constantine / Ed. by M. M. Mitchell, F. M. Young. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 470–484.
358. Hall S. G. Institutions in the pre-Constantinian ecclēsia / S. G. Hall // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1. Origins to Constantine / Ed. by M. M. Mitchell, F. M. Young. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 415–433.
359. Hall S. G. The Organization of the Church / S. G. Hall // *The Cambridge Ancient History*. Vol. 14. Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425 – 600 / Ed. by A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 431–744.
360. Haring N. M. The Character and Range of the Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430-1260) / N. M. Haring // *Mediaeval Studies*. – 1950. №. 12. – P. 1–19,
361. Harris W. V. Ancient literacy / W. V. Harris. – Cambridge; Harvard: Harvard University Press, 1989. – 383 pp.
362. Heinzelmann M. Bischofsherrschaft in Gallien: Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte / M. Heinzelmann. – Zürich; München: Artemis Verlag, 1976. – 281 S.

363. Hen Y. *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West* / Y. Hen. – Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2007. – 213 pp.
364. Hervada J. *Tres estudios sobre el uso del término laico* / J. Hervada. – Pamplona: Universidad de Navarra, 1973. – 242 pp.
365. Hess H. *The early development of canon law and the Council of Serdica* / H. Hess. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – 279 pp.
366. Heuclin J., Jehel G., Racinet P. *Les sociétés en Europe: du milieu du VI<sup>e</sup> siècle à la fin du IX<sup>e</sup> siècle* / J. Heuclin, G. Jehel, P. Racinet. – Nantes: Editions du Temps, 2002. – 381 pp.
367. Hillgarth J. N. *The Position of Isidorian Studies: a critical Review of the Literature since 1935* / J. N. Hillgarth // *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento* / Ed. por M. C. Díaz y Díaz. – León: Centro de Estudios «San Isidoro», 1961. – P. 11–74.
368. Hillgarth J. N. *The position of Isidorian studies: a critical review of the literature 1936–1975* / J. N. Hillgarth // *Studi Medievali Firenze*. – 1983. №2 (24). – P. 817–905.
369. Hinojosa E. de. *Historia general del Derecho español. Tomo 1* / E. de Hinojosa; 2<sup>a</sup> edicion. – Madrid: Tipografía de A. Marzo. 1924. – 373 pp.
370. Hinojosa E. de. *El elemento germánico en el derecho español* / E. de Hinojosa // Hinojosa E. de. *Obras completas. Vol. 2.* – Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1955. – P. 407–470.
371. Hinojosa E. de. *La jurisdicción eclesiástica entre los Visigodos* / E. de Hinojosa // Hinojosa E. de. *Obras completas. Vol. 1.* – Madrid: Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1948. – P. 3–23.
372. *Historia de la teología Española. Vol. 1: Desde sus orígenes a fines del XVI* / obra elaborada en el seminario "Suarez" de la Fundación Universitaria Española; dir. por D. Melquíades Andrés e integrado por S. Fernández Ardanaz, (et al.). – Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario Suárez, 1983. – 747 pp.



373. Hölkeskamp K.-J. *Reconstructing the Roman republic: an ancient political culture and modern research* / K.-J. Hölkeskamp; transl. by H. Heitmann-Gordon; revised, updated, and augmented by the author. – Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010. – 189 p.
374. Holloway P. A. *Paul's Pointed Prose: The "Sententia" in Roman Rhetoric and Paul* / P. A. Holloway // *Novum Testamentum*. – 1998. №1 (40). – P. 32–53.
375. Holman S. R. *The Hungry are dying: Beggars and bishops in Roman Cappadocia* / S. R. Holman. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 256 p.
376. Homet R. *Formas de la caridad en la España visigoda* / R. Homet // *Estudios de historia de España*. – 1990. №3. – P. 5–28
377. Hübner S. *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens: Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil.* / S. Hübner. Jena, 2005. – 345 S.
378. Hughes G. J. *Aristotle on Ethics* / G. J. Hughes. – London: Routledge, 2001. – 238 pp.
379. Iglesia Ferreirós A. *Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo* / A. Iglesia Ferreirós // *AHDE*. – 1970. №40. – P. 653–682.
380. Irvine M. *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory 350–1100* / M. Irvine. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 628 pp.
381. James E. *Bede and the Tonsure Question* / E. James // *Peritia*. – 1984. №3. – P. 85–98.
382. Janssen H. *Kultur und Sprache: zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian* / H. Janssen. – Nijmegen: Dekker und van de Vegt, 1938. – 265 SS.
383. Jeanjean B. *La figure idéale de l'évêque chez les Pères latins des IV<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> siècles* / B. Jeanjean // *Les Pères de l'Église et les ministères: évolutions, idéal et réalités: actes du III<sup>e</sup> Colloque de La Rochelle, 7, 8 et 9 septembre 2007* / ed. par P.-G. Delage. – Jonzac: Association Histoire et culture, 2008. – P. 131–149.

384. Jerg E. *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* / E. Jerg. – Wien: Herder, 1970. – 290 S.
385. Jones A. E. *Social Mobility in Late Antique Gaul: Strategies and Opportunities for the Non-Elite* / A. E. Jones. – New York: Cambridge University Press, 2009. – 379 pp.
386. Jones A. H. M. *The Later Roman Empire, 284–602: A Social Economic and Administrative Survey Vols. 1–3* / A. H. M. Jones. – Oxford: Basil Blackwell and Mott Ltd, 1964. – 1068 + 448 pp.
387. Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire. V. 1: AD. 260–395* / A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971. – 1152 pp.
388. Jonkers E. J. *Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales* / E. J. Jonkers // *Mnemosyne*. – 1942. №4 (10). – S. 286–302
389. Kampers G. *Geschichte der Westgoten* / G. Kampers. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2008. – 347 S.
390. Kampers G. *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien* / G. Kampers. – Münster: Aschendorff, 1979. – 224 S.
391. Katz S. *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* / S. Katz. – Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1937. – 182 pp.
392. King P. D. *Law and Society in the Visigothic Kingdom* / P. D. King. – Cambridge: Cambridge University Press, 1972. – 318 p.
393. King P. D. *The barbarian kingdoms* / P. D. King. // *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450* / Ed. by J. H. Burns. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 123–156.
394. King U. *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages* / U. King. – New Jersey: Paulist Press, 1998. – 270 p.
395. Kirchner R. *Sentenzen im Werk des Tacitus* / R. Kirchner. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. – 206 S.

396. Klingshirn W. *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* / W. Klingshirn. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 344 pp.
397. Knefler M. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* / M. Knefler. – Chicago: University of Chicago Press, 2001. – 437 pp.
398. Kos M. S. *Sententia in the Agricola of Tacitus* / M. S. Kos // *Živa antika* 1990. №40. – P. 83–109.
399. Kottje R. *Isidor von Sevilla und der Chorepiskopat* / R. Kottje // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. – 1972. №2 (28). – S. 533–537.
400. Kraut R. *Aristotle on the Human Good* / R. Kraut. – Princeton: Princeton University Press, 1989. – 379 pp.
401. *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique* / Ed. par J. Fontaine et C. Pellistrandi. – Madrid: Casa de Velázquez, 1992. – 446 pp.
402. Lafferty S. D. W. *The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy: Doctoral dissertation* / S. D. W. Lafferty. – Toronto, 2010. – 331 pp.
403. Latte K. *Römische Religionsgeschichte* / K. Latte. – München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960. – 444 S.
404. Lausberg H. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* / H. Lausberg; trans. by M. T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton; ed. by D. E. Orton, R. D. Anderson. – Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998. – 921 pp.
405. Lavan L. A. H. M. *Jones and "The Cities" 1964–2004* / L. Lavan // A. H. M. Jones and the Later Roman Empire / Ed. by D. M. Gwynn. – Leiden: Brill, 2008. – P. 167–192.
406. Lawson A. C. *The Sources of the De ecclesiasticis officiis of S. Isidore of Seville* / A. C. Lawson // *Revue Bénédictine*. – 1938. №50. – P. 26–36.
407. Lawson C. M. *Introduction* / C. M. Lawson // *Isidorus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis* (= *Corpus Christianorum Series Latina* 113). – Turnhout: Brepols, 1989. – P. 1–163.

408. Lawson C. Notes on the "De ecclesiasticis officiis" / C. Lawson // *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento* / Ed. por M. C. Díaz y Díaz. – León: Centro de Estudios «San Isidoro», 1961. – P. 299–304.
409. Le Jan R. Continuity and change in the tenth-century nobility / R. Le Jan // *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations* / Ed. by A. J. Duggan. – Woodbridge: Boydell Press, 2000. – P. 53–68.
410. Lécuyer J. Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat / J. Lécuyer // *Gregorianum*. – 1954. №1 (35). – P. 56–89.
411. Leones A. Bishops and Territory: The Case of Late Roman and Byzantine North Africa / A. Leones // *Dumbarton Oaks Papers*. – 2011–2012. №65/66. – P. 5–27.
412. Lepelley C. The Survival and Fall of the Classical City in Late Roman Africa / C. Lepelley // *The City in Late Antiquity* / Ed. by J. Rich. – London; New York: Routledge, 1992. – P. 50–76.
413. L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité / Ed. par É. Rebillard, C. Sotinel. Rome: École française de Rome, 1998.
414. Liebeschütz W. The End of the Ancient City / W. Liebeschütz // *The City in Late Antiquity* / Ed. by J. Rich. – London; New York: Routledge, 1992. – P. 1–49.
415. Linehan P. History and Historians of Medieval Spain / P. Linehan. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 748 pp.
416. Lizzi Testa R. The Late Antique Bishop: Image and Reality / R. Lizzi Testa // *A Companion to Late Antiquity* / Ed. by Ph. Rousseau. – London: Wiley-Blackwell, 2009. – P. 525–538.
417. Lloyd A. C. The Later Neoplatonists / A. C. Lloyd // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A. H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 17<sup>th</sup> printing, 2007. – P. 272–325.
418. Lobkowicz N. On the History of Theory and Praxis / N. Lobkowicz // *Political Theory and Praxis: New Perspectives* / Ed. by T. Ball. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. – P. 13–27.

419. López Martínez N. El sacerdocio ministerial de los monjes en España (s. IV–XII) / N. López Martínez // Teología del sacerdocio. – 2002. №23. – P. 423–465.
420. López M. T. El origen del sistema de "iglesias propias" / M. T. López // AHDE. – 1928. №5. – P. 83–217
421. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition / A. Louth; 2<sup>nd</sup> ed. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 228 p.
422. Madóz J. San Isidoro de Sevilla: semblanza de su personalidad literaria / J. Madóz. – León: Consejo superior de investigaciones, Centro de estudios e investigaciones S. Isidoro, 1960. – 199 pp.
423. Magnin E. L'Église wisigothique au VIIe siècle / E. Magnin. – Paris: Picard, 1912. – 252 pp.
424. Maisel W. Rechtsarchäologie Europas / W. Maisel; übers. von R. Poninska-Maisel. – Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 1992. – 344 S.
425. Marcone A. La cristianizzazione della civitas in occidente / A. Marcone // El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre 1996). – Vitoria, Gasteiz: 2000. – P. 53–65.
426. Mariana de J. Historia general de España. T. 1. / J. de Mariana. – Madrid: Por D. Joachin de Ibarra Impressor de Camara, 1780. – 917 pp.
427. Markus R. A. The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great / R. A. Markus // The Journal of Theological Studies. – 1985. №1(36). – P. 84–96.
428. Markus R. A. Gregory the Great and his world / R. A. Markus. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 241 p.
429. Martin C. La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique / C. Martin. – Lille: Presses Universitaire de Septentrion, 2003. – 408 pp.
430. Martin C. L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain / C. Martin // Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle: actes du colloque réuni à Paris 12 du 30 novembre au 2 décembre 2006. – Paris: Éd. Bière, 2008. – P. 281–300.

431. Martín Hernández F. Escuelas de formación del clero en la España visigoda F. Martín Hernández // La patrología Toledano-visigoda. XXVII semana española de teología. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970. – P. 65–98
432. Martínez Díaz G. El patrimonio eclesiástico en la España visigoda: estudio histórico-jurídico / G. Martínez Díaz. – Santander: Universidad Pontificia de Comillas, 1959. – 200 pp.
433. Martínez Díaz G. Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico / G. Martínez Díaz // Revista española de derecho canónico. – 1960. №45 (15). – P. 579–589.
434. Martínez Díez G. La colección canónica hispana. Vol. 1. Estudio. / G. Martínez Díez. – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966. – 399 pp.
435. Martínez Marina F. Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla. T. 1 / F. Martínez Marina. – Madrid: Fermin Villapando, 1813. – 413 pp.
436. Maxwell J. L. Christianization and communication in late antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch / J. L. Maxwell. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 210 pp.
437. Mayer W. Homiletics / W. Mayer // The Oxford handbook of early Christian studies / Ed. by S. A. Harvey, D. G. Hunter. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 565–583.
438. Mayer W. The Changing Shape of Liturgy: From earliest Christianity to the end of Late Antiquity / W. Mayer // Liturgy's imagined past/s: methodologies and materials in the writing of liturgical history today / Ed. by T. Berger, B. D. Spinks. – Collegeville: Liturgical Press, 2016. – P. 275–302.
439. Mayer W. The dynamics of liturgical space: Aspects of the interaction between St John Chrysostom and his audiences / W. Mayer // Ephemerides liturgicae. – 1997. №2 (111). – P. 104–115.

440. Mayer W. Who Came to Hear John Chrysostom Preach? / W. Mayer // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. – 2005. №1 (76). – P. 73–87.
441. Mazza E. *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age* / E. Mazza; transl. by M.J O’Connell. – New York: Liturgical Press, 1989. – 228 pp.
442. McCormick M. *Byzantium's Role in the Formation of Early Medieval Civilization: Approaches and Problems* / M. McCormick // *Illinois Classical Studies*. – 1987. №2 (12). – P. 207–220.
443. McGowan A. B. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* / A. B. McGowan. – Michigan: Baker Academic, 2014. – 320 pp.
444. McGowan A. B. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* / A. B. McGowan. – Oxford: Clarendon Press, 1999. – 312 pp.
445. McGrath A. E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* / A. E McGrath, 3rd. ed. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 464 p.
446. McLaughlin R. E. *The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages* / R. E. McLaughlin // *Traditio*. 1991. №46. – P. 77–122.
447. Meeks W. A. *Social and ecclesial life of the earliest Christians* / W. A. Meeks // *The Cambridge history of Christianity. Vol. 1. Origins to Constantine* / Ed. by M. M. Mitchell, F. M. Young. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 145–177.
448. Mellado J. *Intervención episcopal en la política judicial y fiscal de Recadero (Problemas filológicos y jurídicos)* / J. Mellado // *AHDE*. – 1995. №65. – P. 837–848.
449. Merrills A. H. *History and Geography in Late Antiquity* / A. H. Merrills. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005. – 386 pp.
450. Meyer U. *Soziales Handeln im Zeichen des Hauses: Zur Ökonomik in der Spätantike und im frühen Mittelalter* / U. Meyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1998. – 373 S.

451. Mills R. The Signification of the Tonsure / R. Mills // *Holiness and Masculinity in the Middle Ages* / Ed. by P. H. Cullum and K. J. Lewis. – Cardiff: University of Wales Press, 2004. – P. 109–126.
452. Mommsen T. *Römisches Strafrecht* / T. Mommsen. – Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1899. – 1104 S.
453. Moore M. The King's New Clothes: Royal and Episcopal Regalia in the Frankish Empire / M. Moore // *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* / Ed. by S. Gordon. – New York: Palgrave, 2001. – P. 95–135.
454. Moreno Casado J. Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una política concordataria / J. Moreno Casado. – Granada: Universidad de Granada, 1946. – 53 pp.
455. Mourret F. *A History of the Catholic Church. Vol. 2* / F. Mourret; Trans. by N. Thompson. 3<sup>rd</sup> print. St. Luis: B. Herder Book Co., 1955. – XX + 700 pp.
456. Muessig C. Sermon, preacher and society in the Middle Ages / C. Muessig // *Journal of Medieval History*. – 2002. №1 (28). – P. 73–91.
457. Müller B. *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen* / B. Müller. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – 476 S.
458. McConnell C. *Baptism in Visigothic Spain: Origins, Development, and Interpretation* / C. McConnell; Ph.D. dissertation. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2005. – V + 238 pp.
459. Nelson J. L. Gelasius I's Doctrine of Responsibility: A Note / J. L. Nelson // *The Journal of Theological Studies*. 1967. №1 (18). – P. 154–162.
460. Nelson J. L. Literacy in Carolingian government / J. L. Nelson // *The Uses of literacy in early medieval Europe* / Ed. by R. McKitterick. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 258–296.
461. Nero C. L. *Christiana Dignitas: New Christian Criteria for Citizenship in the Late Roman Empire* / C. L. Nero // *Medieval Encounters*. – 2001. №2 (7). P. 146–164.
462. Nicholas D. *The growth of the medieval city: from late antiquity to the early fourteenth century* / D. Nicholas. – London Longman, 1997. – XVIII+ 413.



463. Nichols M. F. Author and Audience in Vitruvius' *De Architectura* / M. F. Nichols. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – 256 pp.
464. Nikulin D. V. On dialogue / D. V. Nikulin. – Lanham: Lexington Books, 2006. – 285 pp.
465. Noble T. F. X. The Christian church as an institution / T. F. X. Noble // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 3. Early Medieval Christianities c. 600–c. 1100 / Ed. by T. F. X. Noble and J. M. H. Smith. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 249–274.
466. Norton P. Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity / P. Norton. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 288 pp.
467. O'Meara D. J. Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity / D. J. O'Meara. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 249 pp.
468. Oakley S. P. Style and language / S. P. Oakley // *The Cambridge Companion to Tacitus* / Ed. by A. J. Woodman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – P. 195–211.
469. Oexle O. G. Stand, Klasse (Antike und Mittelalter) / O. G. Oexle // *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6 / Hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck. – Stuttgart: Klett Cotta Verlag, 1990. – S. 156–200.
470. Orlandis J. El significado del Concilio III de Toledo en la Historia Hispanica y Universal / J.Orlandis // *Concilio III de Toledo: XIV Centenario: 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. P. 325–332.
471. Orlandis J. En torno a la noción visigoda de tiranía / J. Orlandis // *AHDE*. – 1959. №29. – P. 5–43.
472. Orlandis J. La iglesia en España visigótica y medieval / J. Orlandis. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976. – 400 pp.
473. Orlandis J. La pervivencia de la legislación visigótico sobre seguridad del reino en la Alta Edad Media / J. Orlandis // *Orlandis J. Estudios Visigóticos III: El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. – Roma; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962. – P. 125–136.

474. Orlandis J. Los laicos en los Concilios visigodos / J. Orlandis // AHDE. – 1980. №50. – P. 177–188.
475. Orlandis J. La ambigua jurisdicción de la metrópoli toledana / J. Orlandis // Cuadernos de historia de España. – 1980. № 63. – P. 7–11.
476. Orlandis J. Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina / J. Orlandis // Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. T. I. – Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983. – P. 382–384
477. Orlandis J., Ramos-Lisson D. História de los concilios de la España romana y visigoda / J. Orlandis, D. Ramos-Lisson. – Pamplona: Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986. – 530 pp.
478. Orlandis J. El rey visigodo católico / J. Orlandis // De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV–VII: III Congreso de Estudios Medievales. – Avila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1993. – P. 53–64.
479. Orlandis J. História del reino visigodo español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas / J. Orlandis. – Madrid: Ediciones Rialp, 2003. – 461 pp.
480. Ortiz de Guinea L. F. Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda / L. F Ortiz de Guinea // Studia Historica: Historia Antigua. – 1994. №12. – P. 159–167.
481. Panofsky E. Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst / E. Panofsky. – Leipzig; Berlin B.G. Teubner, 1930. – 216 + LXXVII S.
482. Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England / Ed. by F. Tinti. – Woodbridge: Boydell Press, 2005. – 152 pp.
483. Pellegrini P. Militia Clericatus Monachici Ordines: Istituzioni Ecclesiastiche e Società in Gregorio Magno / P. Pellegrini; 2. ed. – Catania: Edizioni del Prisma, 2008. – 380 pp.
484. Pérez de Urbel J. San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo / J. Pérez de Urbel; 3. ed. – León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 1995. – 284 pp.

485. Pérez Pujol E. *Historia de las instituciones sociales de la España goda*. Vols. 2–4 / E. Pérez Pujol. – Valencia: Establecimiento tipográfico de F. Vives Mora, 1896. – 320 pp. + 584 pp. + 568 p.
486. Pettersen A. *The Laity – Bishop's pawn? Ignatius of Antioch on the Obedient Christian* / A. Pettersen // *Scottish Journal of Theology*. – 1991. №1 (44). – P. 39–56.
487. Pietri C. *Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV<sup>e</sup> à la fin du Ve s.: l'exemple romain* / C. Pietri // *Ktema*. – 1978. №3. – P. 317–337.
488. Piredda A. M. G. *L'Anello episcopale* / A. M. G. Piredda // *Studi in onore di Pietro Meloni*. – Sassari: Edizioni Gallizzi, 1988. – P. 177–184.
489. Platter C. L. *Officium in Catullus and Propertius: A Foucauldian Reading* / C. L. Platter // *Classical Philology*. – 1995. №3 (90). – P. 211–224.
490. Porter L. B. *Sheep and Shepherd: An Ancient Image of the Church and a Contemporary Challenge* / L. B. Porter // *Gregorianum*. – 2001. №1 (82). – P. 51–85.
491. Prado G. *Historia del rito Mozárabe y Toledano* / G. Prado. – Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, 1928. – 121 pp.
492. *Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. by M. B. Cunningham, P. Allen. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. – 370 pp.
493. Predel G. *Vom Presbyter zum Sacerdos: Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien* / G. Predel. – Münster: LIT Verlag, 2005. – 296 S.
494. Prieto Vilas M. *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV–VI): El nacimiento de una élite social* / M. Prieto Vilas; Tesis Doctoral. – Madrid, 1994. – 392 pp.
495. Quiroga Puertas A. J. *Preaching and Mesmerizing: The Resolution of Religious Conflicts in Late Antiquity* / A. J. Quiroga Puertas // *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise* / Ed. by A. Fear, J. Fernández

- Urbiña, M. Marcos et al. – London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 2013. – P. 189–207.
496. Quiroga Puertas A. J. El obispo como *orator christianus* / A. J. Quiroga Puertas // El obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje a Ramón Teja / Ed. por S. Acerbi, M. Marcos, J. Torres. – Madrid: Editorial Trotta, 2016. – P. 247–258.
497. Ramage E. S. The de Urbanitate of Domitius Marsus / E. S. Ramage // Classical Philology. – 1959. №4 (54). – P. 250–255.
498. Ramage E. S. Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes / E. S. Ramage // American Journal of Philology. – 1963. №4 (84). – P. 390–414.
499. Rankin D. I. Class Distinction as a Way of Doing Church: The Early Fathers and the Christian Patrologiæ Cursus Completusebs / D. I. Rankin // Vigiliae Christianae. – 2004. №3 (58). – P. 298–315.
500. Rapp C. Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition / C. Rapp. – Los Angeles: University of California Press, 2005. – 346 pp.
501. Renee Salzman M. The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire / M. Renee Salzman. – Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2002. – 354 pp.
502. Renee Salzman M. From a Classical to a Christian City: Civic Euergetism and Charity in Late Antique Rome / M. Renee Salzman // Studies in Late Antiquity. – 2017. №1 (1). – P. 65–85
503. Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr. [Handbuch der lateinischen Literatur der Antike Bd. 5] / Hrsg. von R. Herzog. – München: C.H.Beck. – XXXIX + 560 S.
504. Reydellet M. La conception du souverain chez Isidore de Séville / M. Reydellet // Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento / Ed. por M. C. Díaz y Díaz. – León: Centro de Estudios «San Isidoro», 1961. – P. 457–466.

505. Reydellet M. La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville / M. Reydellet. – Paris: École Française de Rome, 1981. – 674 pp.
506. Reynolds R. E. "At Sixes and Sevens" – And Eights and Nines: The Sacred Mathematics of Sacred Orders in the Early Middle Ages / R. E. Reynolds // *Speculum*. – 1979. №4 (54). – P. 669–684.
507. Reynolds R. E. The 'Isidorian' Epistula ad Leudefredum: An Early Medieval Epitome of the Clerical Duties / R. E. Reynolds // *Mediaeval Studies*. – 1979. №41. – P. 252–330.
508. Rhijn van C. Manuscripts for local priests and the Carolingian reforms / C. van Rhijn // *Men in the Middle: Local Priests in Early Medieval Europe* / Ed. by C. Rhijn, S. Patzold. – Berlin; Boston: de Gruyter, 2016. – P. 177–198.
509. Roberts P. The Ars Praedicandi and the Medieval Sermon / P. Roberts // *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages* / Ed. by C. Muessig. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002. – P. 41–62.
510. Rojas Donat L. "POTESTAS LIGANDI ET SOLVENDI": Notas histórico-jurídicas en torno a los orígenes de la primacía del Obispo de Roma / L. Rojas Donat // *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. – 2005. №27. – P. 339–351.
511. Romano J. F. Liturgy and Society in Early Medieval Rome / J. F. Romano. – London; New York: Routledge, 2014. – 320 pp.
512. Romano J. F. Priests and the Eucharist in the Middle Ages / J.F Romano // *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages* / Ed. by G. Peters and C. C. Anderson. – Leiden: Brill, 2016. – P. 188–216.
513. Rorty A. O. The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics / A. O. Rorty // *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A. O. Rorty. – Berkeley: University of California Press, 1980. – P. 377–394.
514. Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts / K. Ruh. – München: C.H. Beck Verlag, 1990. – 414 S.

515. Rus Rufino S. Unidad y paz en el reino visigodo. Dos aspectos del pensamiento político de Isidoro de Sevilla / S. Rus Rufino // *Antiquité Tardive*. – 2015. №23. – P. 81–94.
516. Salway B. What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700 / B. Salway // *The Journal of Roman Studies*. – 1994. №84. – P. 124–145.
517. Sánchez Prieto A. B. Rabano Mauro, Sobre la educación de los clérigos (*De institutione clericorum*): Alcance y penetración de la escuela carolingia / A. B. Sánchez Prieto; tesis doctoral. – Madrid, 2014. – 388 pp.
518. Sánchez Salor E. Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica / E. Sánchez Salor. – Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1976. – 270 pp.
519. Sánchez-Albornoz C. El Aula regia y las asambleas políticas de los godos / C. Sánchez-Albornoz // *Cuadernos de Historia de España*. – 1946. №5. – P. 5–110.
520. Sánchez-Albornoz C. La *ordinatio principis* en la España goda y postvisigoda / C. Sánchez-Albornoz // *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*. – México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965. – P. 705–739.
521. Sánchez-Albornoz C. En torno a los orígenes del feudalismo. Libro 1. T. 1: Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos / C. Sánchez-Albornoz; 2 ed. – Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1974. – 204 pp.
522. Sánchez-Albornoz C. Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan / C. Sánchez-Albornoz // Sánchez-Albornoz C. *Estudios Visigodos*. – Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1971. – P. 9–147.
523. Sanz Serrano R. Historia de los Godos: Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo / R. Sanz Serrano. – Madrid: Esfera de los Libros, 2009. – 659 p.

524. Sanz Serrano R. Das Ende des Heidentums in Hispania / R. Sanz Serrano // POTESTAS. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte. – 2012. № 5 (5). – P. 29–42
525. Sanz Serrano R. La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo / R. Sanz Serrano // Los visigodos. Historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos, Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. – Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 1986. – P. 275–288.
526. Satterlee C. A. Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching / C. A. Satterlee. – Collegeville: Liturgical Press, 2002. – 391 pp.
527. Saxer V. Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180) / V. Saxer // Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur – Altertum. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs bis 250 / J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez u. a., hrsg.; Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. von N. Brox, O. Engels, G. Kretschmar u.a. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2007. – S. 269–339.
528. Scheibelreiter G. Church Structure and Organisation / G. Scheibelreiter // The New Cambridge Medieval History. Vol. 1. C.500–c.700 / Ed. by P. Fouracre. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 675–709.
529. Schmitt J.-C. La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval / J.-C. Schmitt // Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. – 1992. №9. – P. 19–29.
530. Schöllgen G. Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie / G. Schöllgen // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – 1986. №1 (77). – S. 146–151.
531. Schöllgen G. Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie / G. Schöllgen; Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 26. – Münster: Aschendorf, 1998. – VIII + 227 S.
532. Scholliers P. Meals, Food Narratives, and Sentiments of Belonging in Past and Present / P. Scholliers // Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and

- Drinking in Europe Since the Middle Ages / Ed by P. Scholliers. – Oxford; New York: Berg Publishers, 2001. – P. 3–22.
533. Schramm P. E. Kaiser, Könige und Päpste: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Bd. 1 / P. E. Schramm. – Stuttgart: Anton Hiersemann, 1968. – 385 S.
534. Seipel I. Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter / I. Seipel. – Wien: Mayer & Co, 1907. – 325 S.
535. Sejourné P. Le dernier père de l'église. Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique / P. Sejourné. – Paris: Beauchesne, 1929. – 535 pp.
536. Silva P. D. Sermões e pregação no Ocidente medieval (Séculos IV-VI): aspectos conceituais e metodológicos / P. D. Silva // Territórios e Fronteiras. – 2014. №1 (7). – P. 202–230.
537. Silva P. D. Pregação no Ocidente medieval: considerações historiográficas sobre os sermões de Leão de Roma (440–461) e Cesário de Arles (502–542) / P. D. Silva // Revista Coletânea. – 2015. №28 (14). – P. 380–397.
538. Sinclair P. Tacitus the Sententious Historian: A Sociology of Rhetoric in Annales 1-6 / P. Sinclair. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995. – IX + 262 pp.
539. Sinclair P. The Sententia in Rhetorica ad Herennium: A Study in the Sociology of Rhetoric / P. Sinclair // American Journal of Philology. – 1993. №114 (4). – P. 561–580.
540. Slyke D. G. van. The Devil and His Poms in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery / D. G. van Slyke // Dumbarton Oaks Papers. – 2005. Vol. 59. – P. 53–72.
541. Smith D. E. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World / D. E. Smith. – Minneapolis: Fortress Press, 2003. – 411 pp.
542. Sotomayor Muro M. La Iglesia en la España romana / M. Sotomayor Muro // Historia de la Iglesia en España. Vol. I. La Iglesia en la España romana y visigoda: (siglos I–VIII) / Dir. Por R. García Villoslada. – Madrid: Edica, 1979. – P. 7–400.



543. Souviron Bono S. Fiscalidad y control eclesiástico en la hispania visigoda: supervisión de almas e impuestos / S. Souviron Bono // Baética: Estudios de arte, geografía e historia. – 2009. №31. – P. 275–289.
544. Sterk A. Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity / A. Sterk. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. – VIII + 360 pp.
545. Straw C. Gregory The Great: The Perfection in Imperfection / C. Straw. – Los Angeles: University of California Press, 1991. – 316 pp.
546. Stroheker K. F. Der Senatorische Adel Im Spätantiken Gallien / K. F. Stroheker. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. – 234 S.
547. Stocking R. Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589 – 633 / R. Stocking. – Michigan: University of Michigan Press, 2000. – 217 pp.
548. Suchan M. Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter / M. Suchan. – Berlin–Boston: de Gruyter, 2015. – 443 S.
549. Schwöbel H. Synode und König im Westgotenreich: Grundlagen und Formen ihrer Beziehung / H. Schwöbel. – Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1982. – 175 S.
550. Teillet S. Des Goths à la nation gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle / S. Teillet. – Paris: Les Belles Lettres, 1984. – 687 pp.
551. Teja R. Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo / R. Teja. – Madrid: Editorial Trotta, 1999. – 237 pp.
552. Thompson E. A. The Goths in Spain / E. A. Thompson. – Oxford: Clarendon Press, 1969. – 359 pp.
553. Tovar Paz F. J. El ciclo "de peste" de las Homiliae Toletanae: Contexto y traducción / F. J. Tovar Paz // Anuario de Estudios Filológicos. – 1993. №16. – P. 373–390.

554. Tovar Paz F. J. Los "Tractatus in Psalmos" de Jerónimo de Estridón y la noción de 'literatura homilética' / F. J. Tovar Paz // *Anuario de estudios filológicos*. – 1992. №15. – P. 349–360.
555. Tovar Paz F. J. Tractatus, Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda / F. J. Tovar Paz. – Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994. – 335 pp.
556. Using Images in Late Antiquity / Ed. by S. Birk, T. M. Kristensen and B. Poulsen. – Oxford; Philadelphia: Oxbow Books, 2014. – 288 pp.
557. Velázquez Soriano I. Pro patriae gentisque Gothorum statu / I. Velázquez Soriano // *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval People and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* / Ed. by H.-W. Goetz, J. Jarnut and W. Pohl. – Leiden: Brill, 2003. – P. 161–217.
558. Velázquez Soriano I. Latine dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla / I. Velázquez Soriano. – Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2003. – 631 pp.
559. Velázquez Soriano I. La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda / I. Velázquez Soriano. – Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la lengua, 2007. – 349 pp.
560. Velázquez Soriano I. Leges in Confirmationem Concilii: The Relationship between the Monarchy and the Church in Visigothic Hispania / I. Velázquez Soriano // *Visigothic Symposium*. – 2016–2017. №1. – P. 57–80.
561. Velázquez Soriano I. Theology and Laws in Visigothic Hispania: A Diversity of Perspectives on the Analysis of the Textual Sources Hispania / I. Velázquez Soriano // *Visigothic Symposium*. – 2016–2017. №1. P. 254–260.
562. Vilanou C. Literatura Cristiana i metafores esportives / C. Vilanou // *Revista Catalana de Teologia*. – 2003. №3 (28). – P. 457–470.
563. Violante C. Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X) / C. Violante // *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*. – Spoleto: Fondazione CISAM, 1982. – P. 963–1158.

564. Vorländer K. Geschichte der Philosophie Bd. 1 / K. Vorländer. – Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung. 1908. – 388 S.
565. Vorontsov S. Approach to the Eloquence in the Works of Isidore of Seville / S. Vorontsov // *Revue des Études Tardo-antiques*. – 2014–2015. T. 4. – P. 11–20.
566. Vorontsov S. A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville / S. A. Vorontsov // *Sub vocibus*. – 2018. №1. – P. 1–5.
567. Vorontsov S. A. Some considerations on religion in *Etimologiae* of Isidore of Seville / S. A. Vorontsov // *Athenaeum*. – 2016. Vol. 104. – P. 245–250.
568. Walker J. Rhetoric and Poetics in Antiquity / J. Walker. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 416 pp.
569. Wannenwetsch B. Political Worship: Ethics for Christian Citizens / B. Wannenwetsch; transl. by M. Kohl. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 416 pp.
570. Waszink J. H. *Pompa diaboli* / J. H. Waszink // *Vigiliae Christianae*. – 1947. №1(1). – P. 13–41.
571. Webb R. The Progymnasmata as Practice / R. Webb // *Education in Greek and Roman antiquity* / ed. by Y. L. Too. – Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. – P. 290–316.
572. Weidmann C. Augustine's Works in Circulation / C. Weidmann // *A Companion to Augustine* / Ed. by M. Vessey. – Malden: Wiley-Blackwell Publishing, 2012. – P. 431 – 449.
573. Wickham C. Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400–800 / C. Wickham. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 1024 pp.
574. Wiesheu A. Die Hirtenrede des Johannesevangeliums: Wandlungen in der Interpretation eines biblischen Textes im Mittelalter (6.-12. Jahrhundert) / Wiesheu A. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2007. – 327 S.
575. Wolter U. Amt und Officium in mittelalterlichen Quellen vom 13. bis 15. Jahrhundert / U. Wolter // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*. – 1988. №1 (74). – P. 246–280.

576. Wood J. Elites and Baptism: Religious 'Strategies of Distinction' in Visigothic Spain / J. Wood // *Studies in Church History*. – 2006. №42. – P. 3–17.
577. Wood J. The Politics of Indentity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville / J. Wood. – Leiden, Boston: Brill, 2012. – 275 p.
578. Wood N. Cicero's Social and Political Thought / N. Wood. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 288 pp.
579. Ziegler A. K. Church and State in Visigothic Spain / A. K. Ziegler. – Washington: The Catholic University of America, 1930. – 221 pp.
580. Ziegler A. K. Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State / A. K. Ziegler // *The Catholic Historical Review*. – 1943. №4 (27). – P. 412–437
581. Zizioulas J. D. Eucharist, bishop, church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries / J. D. Zizioulas; transl. by E. Theokritoff. – Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001. – 281 pp.

### **III. Справочные издания и словари**

582. Адинкск Л., Адкинс Р. Древний Рим: Энциклопедический справочник / Л. Адкинс, Р. Адкинспер.; с англ.: В. А. Гончарова, А. И. Годин. – М.: Вече, 2009. – 526 с.
583. Античная философия: Энциклопедический словарь / под ред. П. П. Гайденко и др. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 895 с.
584. Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения / М. Бартошек; пер. с чешс. – М.: Юрид. лит., 1989. – 448 с.
585. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 452 с.
586. Католическая энциклопедия. В 5 тт. / М.: Изд-во Францисканцев, 2002–2013.

587. Краткая литературная энциклопедия. В 9 тт. / Гл. ред. А. А. Сурков. – М.: Советская энциклопедия, 1962–1978.
588. Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей / Ф. Любкер; пер. с нем., под ред. Л. А. Георгиевский, Ф. Т. Гельбке, П. В. Никитин, Ф. Ф. Зелинский и др. – СПб.: Издание Общества классической филологии и педагогики, 1885. – 1212 с.
589. Православная энциклопедия. – М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000 – по наст.вр.
590. Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. – 2- изд., испр. и доп. – М.: РОССПЭН, 2007. – 623 с.
591. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 тт. / Гл. ред. С. С. Аверинцев. – М.: БЭС, 1995.
592. A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries. Vols. 1–4 / ed. by W. Smith and H. Wace. – London: John Murray, Albemarle Street, 1877–1888.
593. A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1616 pp.
594. Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. by A. D. Fitzgerald. – Michigan; Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999. – 952 pp.
595. Augustinus-Lexikon. Mainz: Schwabe, 1986 – bis dato.
596. Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law / A. Berger. – Philadelphia: The Lawbook Exchange, Ltd, 1953. – 476 pp.
597. Cremer H. Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek / H. Cremer; 4<sup>th</sup> ed. – Edinburgh; New York: T. & T. Clark, 1895. – 943 pp.
598. Encyclopedia of Early Christianity. 2<sup>nd</sup> edition / Ed. by E. Ferguson. New York; London: Routledge, 1999.
599. Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bände. / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, M. Kranz. Basel: Schwabe & Co Verlag, 1971–2007.

600. Latinitatis Italicae Medii Aevi inde ab a. CDLXXVI usque ad a. MXXII. Lexicon Imperfectum. Vols. 1–4 / cura di F. Arnaldi, P. Smiraglia. – Bruxelles: Union Académique Internationale, 1939–1964.
601. Lexikon des Mittelalters. 9 Bände. Zürichsee; Stuttgart; Weimar: Metzler-Verlag, 1999.
602. Lexikon für Theologie und Kirche. 11 Bände / Hrsg. von M. Buchberger, W. Kasper; 3. Aufl. – Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 1993–2001.
603. Mediae Latinitatis Lexicon Minus / J. F. Niermeyer. – Leiden: Brill, 1976. – 1138 pp.
604. Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia / Ed. by T.F. Glick, S.J. Livesey, F. Wallis. – New York; London: Routledge, 2005. – 598 pp.
605. Mellado Rodriguez J. Léxico de los concilios visigóticos de Toledo: 2t. – Córdoba, 1990.
606. Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. 3 vols. / dir. da A. Di Berardino; 2 edizione aggiornata e aumentata. – Genova; Milano: Marietti, 2008.
607. Oxford Latin Dictionary. – Oxford: Clarendon Press, 1968. – 2126 pp.
608. Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. – Stuttgart, 1893–1978.
609. Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. 10 Bände. / Hrsg. von O. Schmitt u.a. – Stuttgart, 1937–2015.
610. The Blackwell Encyclopedia of Sociology. 11 vols. / Ed. by G. Ritzer. – Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
611. The Encyclopedia of Ancient History. 13 vols. / Ed. by R. S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion et al. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
612. The Oxford guide to the Historical Reception of Augustine. 3 vols. / Ed. by K. Pollmann. – Oxford: Oxford University Press, 2013.
613. Theological Dictionary of the New Testament. 10 vols. / Ed. by G. Kittel et al. – Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1964–1976.

614. Walde A. Lateinisches Etymologisches Wörterbuch / A. Walde. – Heidelberg: C. Winter Verlag, 1910. – 1044 S.

## Принятые сокращения

AHDE – Anuario de historia del derecho español (Madrid).

*Ambr.* De off. – Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi De Officiis Ministrorum Libri Tres

*Aug. C. Faust.* – *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Contra Faustum Manichaeum*

*Aug. De civ. Dei* – *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Civitate Dei Contra Paganos*

*Aug. De Trin.* – *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Trinitate*

Berger – *Berger A.* Encyclopedic Dictionary of Roman Law

*Br.* – Braulionus Caesaraugustanus

*Br. Ep.* – *Braulionis Caesaraugustani episcopi Epistolae* (Epistolario de San Braulio. Sevilla, 1975)

*Cic.* – Marcus Tullius Cicero

*Cic. De off.* – *Cicero M. Tullius. De officiis*

Conc. – Concilium

CTh. – Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Simordianis

D. – Digesta Iustiniani Augusti

DEO – *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Ecclesiasticis Officiis*

Diff. – *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Differentiarum libri II*

Etym. – *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri*

XX

*Greg. Ep.* – *S. Gregorii papae I Magni Epistilae*

Hom. In Ezech. – *S. Gregorii papae I Magni Homiliarum In Ezechielem Prophetam*

Libri Duo

Sent. – *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Sententiarum libri tres*

Syn. – *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Synonyma de lamentatione animae peccatricis*

LI – [Liber Iudiciorum] Lex Visigothorum

Niermeyer – *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*

OLD – Oxford Latin Dictionary.

Pauly-Wissowa RE – *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*

PG – *Patrologia cursus completus... series graeca* / Ed. J. Migne

PL – *Patrologia cursus completus... series latina* / Ed. J. Migne

Reg. Past. – *S. Gregorii papae I Magni Regulae Pastoralis Liber Ad Joannem Episcopum Civitatis Ravenna*

Tolet. – *Concilium Toletanum*

Mor. – *S. Gregorii papae I Magni Moraliu Libri Sive Expositio In Librum Beati Job*